EL PODER DEL CONTRAPODER EN MARCOS 10, 32-45

Sobre la necesidad de transformar las relaciones de poder para la construcción otro mundo posible

Digna María Adames Núñez

Tesis
En cumplimiento parcial de los requisitos
para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas
Profesora Guía: Dra. Irene Foulkes

Universidad Bíblica Latinoamericana
San José, Costa Rica
28 de Marzo del 2007

EL PODER DEL CONTRAPODER EN MARCOS 10, 32-45

Sobre la necesidad de transformar las relaciones de poder para la construcción de otro mundo posible

Tesis
Sometida el 28 de Marzo del 2007 al cuerpo docente de
la Universidad Bíblica Latinoamericana, en cumplimiento parcial
de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias
Bíblicas por:

Digna María Adames Núñez

Tribunal integrado por:

Magíster Mireya Baltodano, Decana

Dra. Irene Foulkes, Profesora Guía

Dra. Elsa Tamez, Dictaminadora

Dr. Guidoberto Mahecha, Lector

Mgs. Silva Regina de Lima, Lectora

Con cariño entrañable:

A todas las personas que sueñan y se esfuerzan por construir nuevas relaciones que se encaminen a la construcción de “otro mundo posible”.

De manera especial a Jon Sobrino, en estos momentos difíciles con la jerarquía eclesial debido a su compromiso con la Teología de la Liberación. Asumimos el compromiso de continuar este esfuerzo latinoamericano aún sabiendo las consecuencias que esto trae con todo tipo de poder establecido como dominación.

Eternamente agradecida:

Con la Universidad Bíblica Latinoamericana por ser un proyecto integral, por todo el apoyo, la confianza y el enriquecimiento recibidos en estos años de estudios. Especialmente a la Escuela de Ciencias Bíblicas.

A la Profesora Irene Foulkes por acompañarme en esta investigación, aún dentro de su apretada agenda. Por la sabiduría y el testimonio de su quehacer bíblico comprometido con la realidad latinoamericana. Por su cercanía y respeto de mi libertad.

A mi familia, por el apoyo, la comprensión y el cariño incondicional.

Al Departamento de Estudios Ecuménicos (DEI) que me permitió el inicio de esta investigación en el Seminario de Investigadores y Formadores (2006).

A Daniel Chiquete, por estar cerca en la distancia durante todo el proceso de investigación.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN
1

PRIMERA PARTE:
HACIA UN PODER QUE PORODUZCA HUMANIDAD

CAPÍTULO I: ANÁLISIS DEL TEMA DEL PODER DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES
6

1. Sobre el concepto de poder
   1.1 Análisis del tema del poder desde la sicología social
   1.2 El tema del poder en las ciencias políticas 6
2. Poder y género 7
3. Poder y raza 9
4. El tema del poder en autores latinoamericanos contemporáneos 12
   4.1 La era del "asalto al poder mundial" 15
   4.2 La vida de "las víctimas" como "fundamento de toda ética posible" 17
   4.3 Sobre la necesidad de "producir un mundo" 18

Conclusión: El poder como potencialidad para construir la vida 18
21

CAPÍTULO II: EL TEMA DEL PODER EN LA PRÁCTICA POLÍTICA Y EN LA SOCIEDAD MEDITERRÁNEA DEL SIGLO I 23
25

1. Política imperial romana en el siglo I
2. Sustento ideológico de la dominación romana en el siglo I
3. Poder, estratificación social y relaciones de patronazgo y de parentesco en el mundo grecorromano del siglo I 28
   1 Poder y estratos sociales 28
   2 Poder y patronazgo
   3 Poder y parentesco en la sociedad mediterránea del siglo I 32
4. Configuraciones de poder al interior de la sociedad judía en el siglo I
   1 Palestina bajo el poder romano 36
   2 Configuraciones de poder al interior de la sociedad judía 36
   3 Resistencia judía contra Roma 38
   4 El movimiento de Jesús

Conclusión: Dos poderes totalmente opuestos 40
42

SEGUNDA PARTE: SECCIÓN EXEGÉTICA 42
45

CAPÍTULO III: EL TEXTO Y LAS EVIDENCIAS DE CONFLICTO ENTRE PODERES OPUESTOS 49
52
55

1. Observando las configuraciones de poder dentro del texto: una mirada sincrónica

1 El texto en griego
2 Traducción de referencia
   1.2.1 Algunas observaciones sobre la traducción
   1.2.2 Variantes textuales 58
3 Delimitación del texto
   1.3.1 Delimitación amplia
   1.3.2 Delimitación inmediata
4 El texto y sus movimientos internos
5 Más allá de las palabras 58

1.5.1 El *Hijo del hombre* sufriente: vv. 32-34 **58**
1.5.1.1 Caminando cuesta arriba **59**
1.5.1.2 Sobre quién es Jesús, quiénes le siguen y quiénes le persiguen **61**
1.5.2 Poder y gloria vs martirio y gratuidad: vv. 35-41 **63**
1.5.3 Contraste de paradigmas: El estilo del Hijo del hombre que sirve vs el estilo de los que subyugan y oprimen: vv. 41-45 **64**
2. Los entretejidos de poder más allá del texto: Algunos aspectos diacrónicos **64**
2.1 La mano del redactor en el texto **65**
2.2 El texto en su contexto literario **66**
2.3 El texto en la tradición sinóptica
3. Dos proyectos opuestos: Análisis del texto desde la óptica del poder **71**
3.1 Sobre los contrastes en el texto **71**
3.2 Algunas consideraciones del texto respecto al tema del poder político, social y religioso del tiempo de Jesús **71**
74
79

CAPÍTULO IV: EL TEXTO EN EL CONTEXTO DEL EVANGELIO DE MARCOS **83**
89

1. Estructura del Evangelio **88**
2. Tradiciones en Marcos **88**
3. Conflictos en Marcos **89**
4. Mesianismo y poder en Marcos **94**
5. El Evangelio de Marcos como respuesta a un desafío socio-político respecto al tema del poder **96**
6. El Evangelio de Marcos como respuesta a conflictos al interior de la comunidad **199**

Conclusión: "Poner a Jesús en su lugar": la visión de la historia desde el margen de los poderes establecidos

TERCERA PARTE: SECCIÓN HERMENÉUTICA **104**

CAPÍTULO V: IMPLICACIONES DEL ESTUDIO PARA LA PRAXIS **104**
107

1. El dios del imperio y el Dios de Jesús **110**
2. El texto y la crítica de Jesús a los poderes establecidos **113**
3. El texto y las críticas al poder establecido desde autores latinoamericanos contemporáneos **119**
4. El texto y las críticas al poder establecido por los enfoques de género y raza 9
5. El texto y la crítica al cristianismo como orden establecido **122**
5.1 Del movimiento carismático de Jesús a la Iglesia jerárquica
5.2 Cuestionamientos del texto a la manera de ejercer el poder al interior de la Iglesia católica **124**
6. Implicaciones del análisis del texto para la práctica política alternativa en torno al tema del poder

CONCLUSIÓN **128**

BIBLIOGRAFÍA **128**
131

135

137
138
138

140

144

148

154

INTRODUCCIÓN

El principal interés con esta investigación es el diálogo entre Biblia y Ciencias Sociales, específicamente respecto al tema del poder. Pretendemos un diálogo que surja desde las preguntas profundas que provocan las realidades que vivimos y que se inserte en esta historia concreta, sabiendo que es nuestra responsabilidad asumir el rol de protagonistas en la construcción de un mundo con rostro humano. Por eso nuestra propuesta metodológica quiere partir de la realidad, dejando claras las preguntas que nos surgen en la práctica cotidiana en el esfuerzo continuo por soñar y construir nuevos modelos de sociedad, en donde la vida de todos y todas sea posible.

Nuestra propuesta es un análisis profundo de Marcos 10, 32-45 (tercer anuncio de la pasión), desde la temática del poder. Situado en el corazón del Evangelio de Marcos, no sólo en cuanto a la ubicación, sino también con relación al contenido y la teología del Evangelio, el texto posibilitará un diálogo entre las ciencias bíblico-teológicas y sociológicas, respecto al tema del poder en sus múltiples implicaciones. Nuestro punto de vista en esta investigación sintoniza profundamente con el siguiente planteamiento de Severino Croatto respecto al estudio de los textos bíblicos:

> debe quedar firmemente establecido que la exploración del sentido de un texto no se reduce a un trabajo crítico puramente literario y académico. Existe también una praxis, del crítico o de su contexto sociohistórico, que da el parámetro de la lectura. No se "sale" del texto (*ex-égesis*, del griego *ago* conducir/guiar) trayendo un sentido puro, recogido de dentro como el buzo trae a la superficie del mar un coral, o como se saca un objeto de un cofre. Antes se "entra" en el texto (*eis*-égesis) con preguntas que no son siempre las de su autor, desde un horizonte vivencial nuevo que repercute significativamente en la producción del sentido que es la lectura. (Croatto 1984,73)

En ese sentido, consideramos que no podemos entender los textos bíblicos si no es dentro de una historia humana concreta, con sus múltiples complejidades. El estudio de los textos bíblicos así entendido tiene mucho que ver con el caminar histórico de un pueblo por construir un proyecto histórico de liberación:

> Se ignora, por otra parte, que la Biblia es un texto "producido" en correlación hermenéutica con la realidad sociohistórica de todo un pueblo y que por lo mismo, está

> saturada de "lo político". Es la palabra de Dios para un pueblo que quiere realizar un proyecto *histórico* de paz, justicia, fidelidad y amor, bienestar y libertad. (Croatto 1984, 75).

Esta posición no descuida un estudio riguroso del texto bíblico, tal y como él se quiere revelar, mediante el uso de los diferentes métodos de análisis en la medida que ello permita un encuentro pausado con el texto a fin de encontrar el sentido para el cual fue creado. Pero al mismo tiempo, buscamos respondernos preguntas que trascienden a la intención del autor del texto y su contexto histórico. La esencia polisémica del lenguaje, y por ende de los textos, les imprime un carácter abierto permanentemente. Así, en cada lectura, el texto no solamente se actualiza, sino que se recrea. (Croatto 1984, 77)

> De esta manera, pretender "fijar" definitivamente su sentido al momento de su "producción" es negar su propia condición de "sentido abierto". En cambio, leída desde la realidad sociohistórica (política, económica, cultural, religiosa, etc.) revela dimensiones no vistas antes, rayos de luz no captados por las lecturas anteriores. Lo no dicho de lo "dicho" del texto es dicho en la interpretación contextualizada. (Croatto 1984,75)

Algunas características del Evangelio de Marcos permiten hacer una lectura como la que estamos proponiendo. Por ejemplo: 1. Las personas que parecen entender el mesianismo propuesto por Jesús son figuras periféricas: los ciegos, los endemoniados, los enfermos, las mujeres, como también parece ser desde la periferia su propuesta mesiánica 2. El tema de la cruz es central en el Evangelio de Marcos. 3. Jesús es presentado como siervo sufriente, con una propuesta de mesianismo que no se puede entender desde el triunfalismo y la opresión de unos sobre otros, sino desde el servicio y la vulnerabilidad. 4. El llamado "secreto mesiánico" ha sido estudiado desde el conflicto del mesianismo propuesto por Jesús y el mesianismo esperado por los discípulos y la sociedad judía en general; proyectos que se oponen frontalmente. 5. El estudio de la geografía del Evangelio plantea un conflicto entre Jerusalén y Galilea, el cual ha sido estudiado como una lucha de poder. 6. La práctica y el discurso de Jesús están muchas veces en contraposición a prácticas dominantes de exclusión y jerarquías.

Los tres anuncios de la pasión en Marcos, colocados en el centro del Evangelio, ofrecen una gran variedad de elementos del poder político que lleva a Jesús a la muerte. También presentan los problemas de poder al interior de la comunidad de los discípulos. Pero sobre todo, hay en estos relatos un planteamiento teórico y práctico de la manera en que Jesús ejerce y entiende el poder, tanto en el ámbito político como al interior de la comunidad. El texto escogido del tercer anuncio de la pasión es, entre los tres anuncios, el que ofrece más elementos

para el estudio que estamos proponiendo. El análisis de Marcos 10,32-45 desde esta óptica del poder pretende desentrañar la propuesta de Jesús y ponerla a dialogar con la práctica concreta en nuestras iglesias y organizaciones, y desde el planteamiento teórico de una sociedad inclusiva alternativa.

El tema del poder es de vital importancia en los análisis de la realidad latinoamericana y en el proceso concreto de cada una de las organizaciones que pretenden incidir en esta realidad; es el eje fundamental de las discusiones de las problemáticas de exclusión de género, raza y clase social y de las prácticas concretas de las diversas instituciones y organizaciones sociales y religiosas. El tema del poder analizado desde el campo bíblico combinado con estudios de las ciencias sociales le permite al estudio bíblico adquirir un carácter dinámico, interesante, problematizador, transformador y alternativo.

Siendo que el tema del poder atraviesa todas nuestras maneras de relacionarnos con los y las demás, el análisis propuesto permea todas esas maneras de interacción social. Una propuesta integral y alternativa desde el Evangelio a esta problemática será un gran aporte para la discusión y para la transformación personal y social. Nuestra esperanza con este estudio es llegar a comprender la crítica hecha por Jesús en Marcos 10, 32-45 a los poderes establecidos sobre la base de la dominación absoluta, así como analizar su propuesta alternativa respecto la problemática del poder. Esperamos con ese análisis llegar a puntos de contacto con los planteamientos críticos alternativos que se están haciendo respecto al tema del poder aquí y ahora.

La tarea que nos estamos proponiendo exige un estudio exhaustivo de lo que se puede llamar el "detrás del texto", esto es un estudio profundo del contexto en el cual se produjo el texto, del contexto de la realidad narrada en el texto y del proceso de producción del texto hasta llegar a su forma definitiva. También incluye un diálogo con el "delante del texto", es decir, desde la historia de la interpretación del texto y desde el contexto concreto desde el cual se lee.

La Primera Parte del trabajo: *Hacia un poder que produzca humanidad* está compuesta por los primeros dos capítulos. El capítulo I es un análisis de la temática del poder. Nuestra pregunta de búsqueda es pensar la posibilidad de una definición del poder que no necesariamente tenga que ser entendido como dominación de unos seres humanos sobre otros. Se analiza el tema del poder desde la sicología social y desde las ciencias sociales y políticas. También se analiza el tema del poder desde dos ejes que atraviesan a la sociedad y la crítica

que se le hace como orden establecido de dominación; se trata de los ejes de género y de raza. En la parte final del capítulo analizamos el tema del poder visto por autores críticos latinoamericanos, tanto como crítica a los poderes históricamente constituidos, como de propuestas alternativas para la transformación de las relaciones de poder a fin de que se encaminen hacia la reproducción de la vida humana digna. Considerando que los criterios actuales para analizar el tema del poder no necesariamente son los mismos que sirven para entender el contexto del texto en estudio, en el capítulo II estudiamos la sociedad grecorromana del siglo I, específicamente en lo que tiene que ver con la práctica y la filosofía política por el imperio de turno: el Imperio Romano. Este capítulo se interesa por todos los análisis de esa sociedad que de alguna manera ayuden a entender el ejercicio del poder, ya sea mediante la política, el estrato social, el estatus, las relaciones de patronazgo, etc. En una segunda parte del capítulo, estudiamos las configuraciones de poder al interior de la sociedad judía, siempre detectando los mecanismos de poder del orden establecido así como los movimientos de resistencia a ese orden, tanto contra el poder romano como contra las configuraciones centralizadoras y controladoras del sistema teocrático judío.

La Segunda Parte es la sección central de la investigación. Se trata del estudio pausado del texto haciendo uso de los diferentes métodos exegéticos con el enfoque específico de cómo aparece en él el tema del poder. Comprende los capítulos III y IV. El capítulo III es la exégesis propiamente dicha del texto. Observa de manera especial los elementos del texto que tienen que ver con la temática de estudio. En el capítulo IV se analiza el texto desde el plan amplio del Evangelio de Marcos. Se investigan algunas características del Evangelio que ayudan a ampliar el análisis de los elementos detectados en el texto. Tanto la sección anterior a esta como la posterior tienen en esta segunda parte una referencia obligada en tanto que es la sección eminentemente bíblica y, por tanto, el punto clave de todo el análisis.

La Tercera y última Parte del trabajo es la sección hermenéutica y el punto de integración de todo el análisis. En ella se establece el diálogo entre las dos secciones anteriores con el fin de señalar los puntos esenciales sobre el tema del poder que pueden inferirse del estudio del texto bíblico y del estudio sociológico. Esta parte está conformada por el capítulo V, el cual empieza con un planteamiento general acerca de la dialéctica existente entre el Dios de Jesús y el dios del imperio, no sólo del Imperio Romano, sino el dios que sustenta una mirada imperial de la realidad y que establece relaciones en consecuencia. Después se infieren implicaciones del análisis del texto en diálogo con los estudios acerca del poder desde el eje de raza y de género y desde el planteamiento de autores latinoamericanos. Estas implicaciones del

estudio del texto se focalizan luego para estudiar el tema del poder en el cristianismo como orden establecido, específicamente en la Iglesia Católica. Finalmente se señalan algunas pistas que se pueden inferir del estudio del texto para diseñar propuestas alternativas sobre el tema del poder, desde las organizaciones que están proponiendo transformaciones en la sociedad como orden establecido.

Con este estudio del texto no se pretenden dar respuestas acabadas sobre la compleja temática del poder. Son planteamientos que siguen abiertos como desafíos para la tensión que es consustancial a los procesos humanos respecto a la problemática del poder; pistas para ayudarnos a bregar con tensiones que se viven en la praxis concreta y utopías que nos sirvan para avanzar en el camino, aunque la plenitud aún no esté a nuestro alcance. La pretensión es encaminarnos hacia esa sed continua de plenitud esencial a nuestra vocación humana y cristiana; una utopía que ha sido llamada en los evangelios Reino de Dios.

PRIMERA PARTE:
HACIA UNAS RELACIONES DE PODER QUE PRODUZCAN HUMANIDAD

Esta primera parte de nuestra investigación busca crear las bases sociológicas sobre las cuales pretendemos cimentar el análisis del texto en estudio. Para ello nos basamos en lo anteriormente expuesto sobre la necesidad de un estudio sociohistórico de los textos bíblicos que analice a profundidad tanto el "detrás" del texto, que tiene que ver con el contexto histórico en el cual surgió, como el "delante" del texto, lo cual tiene que ver con las preguntas con las cuales nos acercamos al estudio, que en nuestro caso es la preocupación por el tema del poder. Consta de dos capítulos. El primero es un estudio acerca del tema del poder desde categorías actuales y latinoamericanas y el segundo es un estudio de la sociedad mediterránea, siempre fijándonos en el tema de las relaciones de poder.

CAPÍTULO I: ANÁLISIS DEL TEMA DEL PODER DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

Este capítulo estudia el tema del poder desde varias perspectivas. En un primer momento pretende arribar a una definición del poder que no implique la dominación de unos seres humanos sobre otros. Luego aborda dos aspectos fundamentales del poder desde las reivindicaciones acuciantes de sujetos históricos vivos y desde los ejes de género y de raza. Finalmente, se estudia el tema desde autores latinoamericanos contemporáneos para focalizar el estudio desde las críticas, preocupaciones y sueños de América Latina.

1. Sobre el concepto de poder

Hablar del concepto de poder es entrar en un campo amplio y extremadamente complejo y controversial. Constatamos que resulta muy difícil arribar a un camino seguro respecto a este tema si no se definen líneas claras de búsqueda. Por eso queremos definir como eje de nuestro análisis la inquietud de si es posible hablar de poder sin que se trate necesariamente de dominio de unos seres humanos sobre otros. Para tratar la temática, hemos seleccionado dos líneas de análisis: desde la sicología social y desde las ciencias sociales y políticas.

2 Análisis del tema del poder desde la sicología social

El primer campo desde el cual deseamos abordar la temática es desde la sicología social, siendo Ignacio Martín-Baró uno de sus principales exponentes. Según él:

> El poder se da en todos los aspectos de la vida humana, y desde el punto de vista de la sicología social, puede resultar mucho más importante analizar su papel en la configuración de la vida cotidiana, en los mecanismos de las rutinas, que en los acontecimientos excepcionales. (2004, 92)

Estamos de acuerdo con el consenso de la mayoría de autores consultados, de que el poder es inherente a todas las relaciones humanas. Pero llama mucho la atención que un autor como Martín-Baró desde el inicio afirme que "el poder permite a quien lo posee imponer su voluntad a los otros … pasando por encima de motivaciones personales y razones sociales, a las que incluso llega a moldear" (2004, 92). Sin duda, este es un aspecto muy importante del poder sobre todo visto desde las concreciones históricas de las relaciones de poder, desde los conflictos que surgen en los grupos; pero planteado así, no permite descubrir el carácter polisémico y controversial del concepto, el cual deseamos explorar en esta investigación. Para llegar a esta definición de poder como la capacidad para imponer la propia voluntad sobre la de los otros, Martín-Baró sigue la definición del poder de Max Weber. Según esta definición, el poder consiste en "la posibilidad de imponer la propia voluntad, frente a oposiciones y resistencias, dentro de unas relaciones sociales, sea cual fuere la base de esa sociedad". Más aún, Martín-Baró le critica a Max Weber que pone poca atención a los recursos y afirma que "poder es aquel carácter de las relaciones sociales basado en la posesión diferencial de recursos que permite a unos realizar sus intereses, personales o de clase, e imponerlos a otros" (2004, 101). De manera tal que para Martín-Baró, hablar de poder es remitirse necesariamente a relaciones asimétricas, contradictorias y conflictivas entre los seres humanos. La acción del poder es la dominación social: "El ejercicio del poder produce la dominación social de unos sobre otros, configurando tanto al dominador como al dominado". (Martín-Baró 2003, 186)

En resumen, Martín-Baró define el poder como relaciones de dominación de unos seres humanos sobre otros; pero ni siquiera se atisba en él un análisis del poder como posibilidad, como potencia, como fuerza para transformar y crear relaciones diferentes. Consideramos que es importante analizar el poder como dominación, porque nos permite analizar la realidad histórica hegemónica respecto al poder; sin embargo, habrá que decir desde el inicio, que no solamente existe un poder dominador, existen muchos otros poderes en los seres humanos que pueden remitir a la propuesta de transformación de relaciones opresivas de poder y contribuir a

hacernos más humanos. Todavía este imperativo se torna mayor cuando hablamos del tema del poder desde la sicología social, que el mismo Martín-Baró afirma que se remite al micro espacio, a los grupos, más que a grandes sistemas.

Afortunadamente, hay otros enfoques del poder desde la sicología social. Ana Gloria Ferullo (2003) de alguna manera se acerca a la inquietud que guía nuestra búsqueda. Un primer aspecto de su análisis que deseamos resaltar es que ella distingue entre dos líneas de sentido sobre el tema del poder. 1. Sentido restringido: se lo entiende fundamentalmente a partir de la fuerza ejercida sobre los otros, aquello que obliga, incluso como violencia (fuerza intensa, impetuosa, abuso de la fuerza que llega a la coacción, que se la utiliza para compeler a otros a seguir un curso de acción determinado, como violencia que se le hace a alguien para que haga algo en contra de su voluntad. Está centrado en el enfrentamiento de bandos en pugna. El poder implica que uno de los bandos en pugna (individuo o grupo) pueda realizar su voluntad contra la del otro bando. Afirma que incluso Martín-Baró cae en esta concepción del poder y eso lo acabamos de constatar. 2. La segunda línea de reflexión en torno al poder es en sentido amplio. Deriva de las significaciones que se disparan a partir de este término que nos remiten a tener fuerza, tener la facultad o el medio de hacer una cosa. Alude al ejercicio de una actividad o cumplimiento de una operación. Es decir, también en esta línea de significación aparece el poder estrechamente conectado con la fuerza, pero en este caso, fuerza entendida como energía, vigor, potencia capaz de obrar. En este sentido, el poder es inherente al ser. (cf. Ferullo 2003, 58-59)

Según esta segunda línea de reflexión acerca del poder, las relaciones humanas de poder no necesariamente se tienen que traducir en dificultades en esas relaciones. Poder así entendido se transforma en condiciones de posibilidad y sostén de las relaciones entre los seres humanos.

Para Ferullo (2003, 65), el inacabamiento es constitutivo a los sujetos, lo cual "los convierte en procesos siempre en marcha, en búsquedas nunca definitivas, que tienen a la contradicción como motor en tanto que es la falta lo que sostiene las búsquedas". Así, sitúa al ser humano en un continuo dinamismo, en continua construcción social, en medio de relaciones que pueden ser de conflicto, oposición y asimetría, pero otras veces pueden estar marcadas por la solidaridad, el acompañamiento, la unidad para fines colectivos.

En este punto encontramos una posible vía de análisis de la temática del poder, no necesariamente como dominio sobre otros seres humanos, sino también como posibilidad de

crecimiento mediante la interacción con los demás. Esas relaciones no están libres de tensiones y conflictos, pero el conflicto, la asimetría y la dominación no son necesariamente las únicas relaciones de poder que existen entre los seres humanos; existen también relaciones de "poder para", ya sea para oponerse a situaciones que afectan la posibilidad de vivir como sujetos plenos o la posibilidad para proponer caminos alternativos de comunidad.

2 El tema del poder en las ciencias políticas

El tema del poder analizado desde las ciencias políticas tiene una línea de dominación mucho más definida. Bobbio (1987), por ejemplo, lo conecta inmediatamente con formas de gobierno. Hace un recorrido por la filosofía política, comenzando con el planteamiento de Aristóteles:

> Debemos distinguir ahora el poder político de todas las otras formas que puede asumir la relación de poder. La teoría política de todos los tiempos se ha ocupado de este tema con infinitas variaciones. La tipología clásica transmitida durante siglos es la que se encuentra en la *Política* de Aristóteles, donde se distinguen tres tipos de poder con base en el criterio de la esfera en la que se ejerce: El poder del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados. (Bobbio 1987, 105)

Para Bobbio, la interpretación más utilizada en el discurso político contemporáneo es la que se refiere al concepto relacional del poder y para la cual por "poder" se debe entender una relación de dos sujetos de los cuales el primero obtiene del segundo un determinado comportamiento. Analiza la tipología común de los tres poderes, económico, ideológico y político, o sea, de la riqueza, del saber y de la fuerza. El poder económico es el que se vale de la posesión de ciertos bienes, necesarios o considerados como tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no lo poseen a adoptar una cierta conducta, que consiste principalmente en la realización de un trabajo útil. El poder político es el que tiene en sus manos los instrumentos del Estado, incluso el ejército y las armas para hacer cumplir las órdenes de quienes gobiernan. El poder ideológico es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso sólo de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros de un grupo a realizar o dejar de realizar una acción.

> Lo que tienen en común estas tres formas de poder es que ellas contribuyen conjuntamente a instituir y mantener sociedades desiguales divididas en fuertes y débiles con base en el primero, en ricos y pobres, con base en el segundo, en sapientes e

> ignorantes con base en el tercero. Genéricamente, superiores e inferiores. (Bobbio 1987, 111)

Pero también en el ámbito del estudio de poder político aparecen otros análisis que pueden ayudar a atisbar otras dimensiones del poder. Una de esas otras dimensiones es lo que para Michel Foucault sería la otra cara del poder, la resistencia. Francisco Quijano (2003, 175) reflexiona acerca del poder que tienen las acciones colectivas del pueblo para producir cambios: "Las acciones colectivas de gran magnitud, que logran sumar cientos de miles y hasta millones de personas, tienen con qué para provocar cambios en el poder político".

Y es que, según el análisis de Enrique Dussel, el poder pertenece a la comunidad política y en la medida en que el ejercicio del poder se aleje de ese objetivo, se fetichiza. El análisis del poder desde esta perspectiva lo hemos considerado muy importante en nuestra búsqueda. Dussel establece una diferencia entre *potentia* y *potestas*. *Potentia*, según Dussel, es "el poder en sí"; esto es, "el poder que tiene una comunidad como una facultad inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político" (2006, 27). *Potestas*, sin embargo, es el poder organizado, el poder fuera de sí, el que se expresa en las instituciones concretas. Todo ejercicio del poder es institucional (*potestas*), pero el poder como *potentia* está más allá de las instituciones y es una facultad que sólo pertenece al pueblo.

> Cuando se habla entonces de "*ejercicio* del poder" significa que se lo actualiza en alguna de sus posibilidades institucionales… El ejercicio del poder institucional, entonces, no es el poder como *potentia*. La comunidad tiene la facultad del poder ontológico originario, pero cualquier actualización es institucional y como tal delegada. (Dussel 2006, 31, cursivas del autor)

Por esa razón, el poder en sí, el poder como *potentia* pertenece a la comunidad política y por eso, el poder como *potentia* no se puede tomar. Se puede ejercer el poder como *potestas*, pero siempre como un poder "delegado" por el pueblo.

Consideramos esta reflexión oportuna para nuestra búsqueda, porque desde esta diferencia podemos afirmar que a pesar de que en el campo político el poder del pueblo pueda alienarse en el sistema de instituciones políticas producidas históricamente durante milenios, el ejercicio de un poder fetichizado siempre quedará cuestionado ante un poder entendido como *potentia*, el cual pertenece al pueblo. De esta manera, el poder institucionalizado tiene que estar sometido a un discernimiento constante para decidir si se trata de un ejercicio del poder al servicio de la comunidad política o al servicio de intereses particulares que lo fetichizan. La exigencia es

entonces una continua transformación de las instituciones en tanto que respondan a un poder "obediencial" al pueblo.

> El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas*. Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. Cuando desde Chiapas se nos enseña que "los que mandan deben mandar obedeciendo" se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario político, que ejerce como *delegado* el poder *obediencial*. (Dussel 2006, 36, cursivas del autor)

Así, el poder positivo es "mandar obedeciendo", mientras que un poder fetichizado sería "mandar mandando" y esto es siempre dominación sobre el pueblo, sobre los más débiles. También debilita el poder como *potentia*, espera siempre una recompensa, se corrompen las burocracias políticas de los partidos cuando usan las mediaciones necesarias del ejercicio del poder para sus propios fines.

Para finalizar este punto acerca del poder político, nos ha parecido muy sugerente la propuesta de Guillermo Fernández, quien dedica su estudio al tema del "no poder", entendido como la realidad de las víctimas:

> "No poder" en su doble significado: no poder parar la guerra no fue motivo de resignación y sometimiento, sino la oportunidad de expresar la contestación al poder. Pero este "no poder" desplegó otro tipo de poder: devolvió al ser humano común la capacidad, el poder de generar un imaginario colectivo desde el cual ser sujeto de la construcción de cultura y de ejercer conscientemente ese poder. (2003, 203)

Tanto el dominador como el dominado viven en constante búsqueda por su ser indeterminado, pero el poder del dominador busca homogeneizar, negando al otro, mientras que el poder del dominado busca afirmarse desde otras identidades negadas, haciendo de la rebelión encuentro.

El eje de esta reflexión no es precisamente desde el poder dominador, sino desde el poder de las víctimas. Y no es un poder que pretenda "asaltar el poder" dominador. Creemos que la propuesta de este poder desde la vulnerabilidad, se propone transformar las relaciones de poder que llevan a la producción de víctimas. Incluso, desde el "no poder" no se concibe a los marginados de la tierra como impotentes, sino como con una gran capacidad de producir relaciones de solidaridad, de acogida, de reconocimiento del otro. Se trata de no repetir los modelos de poder impuestos y de construir entre los de abajo otras relaciones de poder para

construir la vida. En lugar de “no poder”, se trata más bien de un “contrapoder”. Desde ya, bajo el impulso de la reflexión de Fernández, podemos argumentar que desde el aparente fracaso de la cruz, brota una potencialidad impresionante para transformar las relaciones de poder que matan la vida. Pero la cruz no solamente permite contemplar el límite de ver hasta dónde han llegado unas relaciones de poder como dominación, sino que de la Cruz está brotando la resistencia, la solidaridad y la apuesta de que desde el “no poder” se anhelan y se proponen otras relaciones de poder que no maten, sino que más bien promuevan la vida.

2. Poder y género

Para el análisis del tema del poder nos hemos propuesto como horizonte de búsqueda la posibilidad de establecer relaciones que no necesariamente sean entendidas como dominio de unos seres humanos sobre otros. El estudio del tema desde la sicología social y desde las ciencias políticas no es suficiente para evidenciar todo el entramado que genera una sociedad asimétrica, injusta e inhumana. Es necesario aludir a otros condicionamientos sociales que favorecen un estado actual de la sociedad que condena a la mitad de la humanidad a ser objeto. En tal sentido, la emergencia del sujeto “mujer” en el siglo XX ha puesto en crisis una organización del mundo y de las relaciones que toma al hombre como sujeto humano universal y relega a la mujer a un segundo nivel.

Desde ese punto de vista, Elizabeth Schüssler Fiorenza ha definido a la historia de la humanidad como una historia del *kyriarcado*, esto es, una sociedad en la que se establecen relaciones de poder como dominio, siendo el amo, señor y padre el centro desde el cual se definen las relaciones con los hijos, los esclavos y las esposas. Según Schüssler Fiorenza,

> La mejor forma de concebir el kyriarcado es como un complejo sistema piramidal de **entrecruzadas** y **multiplicativas** estructuras sociales de dominio y subordinación, de gobierno y opresión. Las relaciones kyriarcales de dominación se edifican sobre el derecho de propiedad de los varones de la elite, así como sobre la explotación, dependencia, inferioridad y obediencia de las mujer*s.
> En cuanto sistema sociocultural y religioso de dominación, el kyriarcado está constituido por el **entrecruzamiento** de estructuras de opresión **multiplicativas.** (Schüssler Fiorenza 2004, 160, el énfasis es nuestro)

El planteamiento del concepto de kyriarcado va más allá de la definición de un sistema jerarquizado por la cuestión de género; se trata de todo un complejo de relaciones que atraviesan lo político, lo económico, lo vital.

> Más que identificar el kyriarcado con la dominación binaria del varón sobre la fémina, conviene intentar comprender el sistema político que dicho término designaba en la antigüedad. Las democracias modernas todavía están estructuradas a modo de complejos sistemas políticos piramidales de superioridad e inferioridad, de dominación y subordinación. En cuanto democracias kyriarcales, se hallan estratificadas según el género, la raza, la clase, la religión, la heterosexualidad y la edad, o sea, según posiciones estructurales que nos son asignadas más o menos por nacimiento. (Schüssler Fiorenza 2004, 161)

También el sistema de kyriarcado atraviesa un sistema organizado sobre la marginación de personas por su raza y por su clase social:

> Las mujer*s no sólo viven en sociedades y religiones pluralistas, sino que también pertenecen a grupos sociales con diferentes status, poder y acceso a recursos materiales. Las estructuras de dominación -racismo, heterosexismo, clasismo y colonialismo- no son paralelas, sino multiplicativas. La opresión kyriarcal alcanza su máxima expresión de las vidas de aquellas mujer*s que ocupan la base de la pirámide kyriarcal. (164-165)

El planteamiento del enfoque de género cuestiona esta sociedad patriarcal desde sus propios cimientos. Por eso los análisis feministas se están planteando en serio la cuestión de género como una cuestión política y una cuestión profundamente cultural. En definitiva, el planteamiento es que género es una cuestión de poder, como eje que atraviesa y perpetúa unas relaciones de dominación.

Marcela Lagarde analiza que las relaciones sociales que se establecen teniendo como base el dominio, favorecen a los dominadores. Sin embargo, “quienes están bajo el poder de dominio sufren el peso de esos poderes que les conculcan y les niegan bienes, recursos, oportunidades y posibilidades de vida” (1996, 69). Pero los análisis más amplios sobre el tema de género entienden que en esta sociedad de opresión masculina, no solamente son afectadas las mujeres, sino también los mismos hombres, puesto que esta concepción de poder los disminuye en su condición de seres humanos. Esta realidad de dominio patriarcal tampoco impide que quienes son carenciadas de poder como dominio, no tengan posibilidades de transformar ese poder desde abajo, lo cual supone otra manera de entender el poder.

De ahí que los análisis del tema del poder desde el eje de género, tienen dos características principales. 1. Por un lado, hay un fuerte cuestionamiento a la sociedad tal y como está establecida, con relaciones de subordinación.

> El enfoque de género resulta profundamente cuestionador de las relaciones de poder, de la cultura del poder desde lo político hasta lo privado, al punto tal que desnuda sin miramientos el carácter político de las relaciones que se desarrollan en el mundo privado y supuestamente no político. De ahí que su consideración, su enfoque crítico, sus planteamientos y sus propuestas resultan indispensables en todo debate o proyección política encaminada a una transformación del poder en el sentido de democratizarlo, de humanizarlo, de ponerlo al servicio de la sociedad, es decir, de los hombres y las mujeres que le dan cuerpo y alma. (Rauber 2003, 6)

En tal sentido Isabel Rauber propone una "deconstrucción históricosocial de esta cultura" 2. El segundo elemento del planteamiento de género, es una "construcción de otro tipo de relaciones que abra caminos para establecer nuevos roles (diferentes), más equitativos, más humanos entre los hombre y las mujeres" (Rauber 2003, 7). Por tanto, la propuesta es un proceso simultáneo de deconstrucción para construir nuevas relaciones.

Por eso, los enfoques de género están proponiendo una profunda transformación de los esquemas de poder vigentes y apuntan a una nueva concepción del poder.

> El enfoque de género no pretende solo dar cuenta de la realidad de discriminación y marginación de las mujeres, ni mejorar el diagnóstico del origen de tal situación de asimetría social, esclareciendo lo que son diferencias biológicas entre los sexos y lo que corresponde a las construcciones históricoculturales elaboradas y consolidadas por los poderes masculinos a través de siglos. Aunque esto resulta, por sí mismo, un esfuerzo valioso que contribuye a desnudar los tentáculos íntimos del poder y a conocer más a fondo los mecanismos de producción y reproducción de su hegemonía de dominación, el enfoque de género trasciende la denuncia; es, a la vez, una propuesta de transformación de esa realidad de discriminación y marginación y, en ese sentido, resulta convergente con procesos sociales de transformación de la sociedad toda, o sea, del poder. (Rauber 2003, 32)

De la reflexión de las feministas deseamos resaltar su aporte acerca de la necesidad de plantearnos el poder de otra manera, sobre todo en lo que tiene que ver con las relaciones de género. Marcela Lagarde afirma que "no todas las relaciones de poder son negativas ni todas son de dominio. Existen poderes de afirmación de los sujetos y medios para la creación de poderes sociales positivos para los sujetos y para el mundo (1996, 69). Es un poder que surge como deseo de crear, de producir algo nuevo, de posibilidad para construir la vida. Este tipo de poder abre la posibilidad de establecer relaciones humanas positivas. Desde este poder positivo que nace de la esperanza de satisfacer las necesidades vitales como sujeto, es que se propone desde la perspectiva de género una sociedad de bienestar. Cuando las mujeres reivindican poder no se trata de un poder que se ejerza como dominación, sino un poder para trastrocar el orden

patriarcal y todos los órdenes opresivos y construir unas relaciones con base a una ética distinta, de afirmación de los sujetos sociales.

3. Poder y raza

Esta investigación se sitúa en el contexto de la realidad latinoamericana. Y en este contexto, el tema del poder vinculado al de la idea de raza ha resultado de vital importancia para analizar las relaciones de poder establecidas desde la constitución de América. Para ello, seguimos de cerca las reflexiones de Aníbal Quijano acerca de "la colonialidad del poder". Su planteamiento parte de la idea de que la globalización vigente es el final de un proceso que comenzó con el surgimiento de América y del capitalismo colonial eurocéntrico como patrón de poder mundial. Para construir ese patrón de poder mundial, es fundamental la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza.*

Según Quijano, "América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-dentidad* de la modernidad" (2003, 202). En esa producción de ese espacio/tiempo convergieron y se asociaron dos procesos históricos: la designación de las diferencias entre conquistadores y conquistados sobre la idea de raza, estableciendo una supuesta inferioridad de los conquistados; y la articulación de todas las fuerzas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital mundial.

Las relaciones fundadas en la idea de raza produjeron nuevas identidades históricas: indios, negros y mestizos, y redefinieron a otros: español, portugués, etc. Esta identificación racial pasó a su vez a ser un instrumento de clasificación social básica de la población. Es decir, quedó establecida una clase superior y otra inferior. Tan inferior que al inicio de la colonización no estaba tan claro que fueran verdaderos seres humanos.

En esta nueva configuración de relaciones de poder,

> Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de la sociedad colonial. En consecuencia, los dominadores se llamaron a sí mismos blancos. (Quijano 2003, 203)

Por consiguiente, en América la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. Y, según Quijano, "desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (203). Así, la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, se convirtió en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

A esto hay que añadir que

> en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo, de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario y del mercado mundial… Configuraron así un nuevo patrón global de control de trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. (Quijano 2003, 204)

Dependiendo de las asignaciones de roles y lugares de acuerdo a la raza, también eran los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, "raza y división del trabajo quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente" (Quijano 2003, 204). Tenemos pues, una distribución racista de nuevas identidades sociales combinada con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo mundial. En esta combinación, desde el principio se fue asociando el trabajo no pagado con las razas dominadas, los negros, dado que eran considerados inferiores. Del otro lado, el trabajo asalariado era reservado para los blancos.

Esta fuerte combinación entre racismo social y racismo laboral es la base para que Europa impusiera su dominio colonial a escala mundial.

> Ya en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al sistema-mundo que así se constituía y a su específico patrón de poder. (Quijano 2003, 209)

Esta combinación de racismos está estrechamente vinculada con una cuestión cultural: "todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea occidental" (Quijano 2003, 209). La experiencia de este proceso desde América Latina es que los

descubrimientos culturales más aptos para el desarrollo del capitalismo y del centro europeo, fueron expropiados a los dominados. Se reprimieron fuertemente sus formas de producción de conocimiento, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y objetivación de subjetividad. Además forzaron a los dominados a asumir la cultura del dominador, siempre y cuando fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa.

> En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el *etnocentrismo*. (Quijano 2003, 210, cursiva del autor)

Las estructuras de poder establecidas desde la configuración de América sobre la idea de raza, asociada con relaciones de poder de control del trabajo y la cultura, definió unas relaciones de poder que, como dice Quijano, concluye en el sistema de globalización actual. Esa lógica de poder es la que analizaremos a continuación en autores contemporáneos latinoamericanos.

4. El tema del poder en autores latinoamericanos contemporáneos

Varios autores críticos latinoamericanos están reflexionando sobre el tema del poder, incluso hay debates abiertos sobre la temática a partir de la posición del Frente Zapatista de Liberación Nacional [FZLN] respecto al poder. Consideramos de sumo interés los aportes de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Helio Gallardo. Cada uno de ellos pone el énfasis en un elemento diferente de la temática, pero entre los tres forman un tejido que ha resultado muy enriquecedor. En estos análisis podemos distinguir tres aspectos básicos de nuestro interés: los mecanismos de poder que operan en la configuración del actual orden mundial, el cuestionamiento que las víctimas hacen a ese mundo y la necesidad de construir otro mundo posible.

4.1 La era del “asalto al poder mundial”.

El título de este primer punto se lo debemos a Franz Hinkelammert (2003). Partimos de su análisis porque él permite visualizar los mecanismos que operan en la configuración del actual poder mundial. Se trata de entender estos mecanismos y desenmascarar su lógica asesina.

En *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio* (2003) Hinkelammert se propone "arrojar algunas luces sobre las mistificaciones del poder y las sacralizaciones de la violencia, con las cuales el poder opera" (2003, 13). El primer planteamiento que nos interesa resaltar es que, según Hinkelammert, estamos asistiendo a un "asalto al poder mundial" (2003, 33). Un asalto que tiene un precedente histórico de asaltos continuados de este tipo a lo largo de todo el siglo XX y que desembocan en el asalto actual, el cual es el mayor de todos. Esta historia de asaltos en el siglo XX ha ido agudizándose cada vez más, tal y como lo muestra el siguiente proceso de asaltos descrito por él:

> Al principio de siglo los poderes de Europa y los EE.UU. dominaron el mundo, que quedó repartido entre ellos. Para seguir con la conquista tenían que asaltarse entre sí. De esta manera nacieron las guerras mundiales y la Guerra Fría. Los asaltantes se asaltaron en gran escala en la Primera Guerra Mundial. De ahí se desprenden las luchas por el poder mundial de parte de algunos de ellos. Se trata de constituir un poder por encima de todos los poderes del mundo. (Hinkelammert 2003, 33)

Concluye que esta historia de asaltos desemboca en una superpotencia que se lanza al asalto al poder mundial por encima de todas las demás potencias: "Después de la Guerra Fría aparece un mundo pluriestatal como una superpotencia. La superpotencia se lanza al asalto del poder mundial. EE.UU. se lanza a la conquista del poder militar mundial" (2003, 33).

Hinkelammert analiza algunas características de este poder mundial. Una primera característica es que se trata de un poder absoluto:

> A través de la proyección de la conspiración mundial, el poder se transforma en poder absoluto. Como poder absoluto, deja de percibir siquiera la realidad. Estamos viviendo el poder absoluto, y estamos viviendo al mismo tiempo la corrupción absoluta del poder. (Hinkelammert 2003, 73)

Ese poder absoluto no necesita ningún tipo de consenso. Se trata de un gobierno por ultimátum donde la libertad es la del libre exterminio de los otros, el terrorismo de Estado.

La segunda característica de este poder mundial es que necesita un enemigo:

> El asalto al poder sobre el mundo necesita un enemigo presente en el mundo entero que amenace al asaltante, ya que, para defenderse, éste debe tomar el poder sobre el mundo entero. Estamos siempre frente a la construcción de una conspiración mundial, lo cual obliga a aquel que quiere asaltar el mundo, a tomar el poder mundial. Nada más que como no existe tal enemigo, se lo inventa. (2003, 35)

Así, ese poder mundial construye monstruos ante los cuales sólo es posible actuar con monstruosidades más grandes que las de él. Y para explicar esos monstruos se producen mitos. Y, como "el imperio solo advierte maldades en los otros, acciones diabólicas" (13), la política del asalto al poder mundial se presenta como un gran exorcismo.

Ya en el 1995, reflexionando sobre el triunfo histórico del capitalismo, Hinkelammert se refería a un mundo con un solo amo y señor. Posteriormente señala que ese amo y señor tiene el nombre de "burocracias privadas", las cuales actúan en contubernio con el poder político.

> Las burocracias privadas de las empresas transnacionales impusieron a todo el mundo una estrategia de acumulación de capital que lo destruya globalmente. Eso lleva a una crisis de poder. Nos encontramos hoy frente a este peligro de la constitución de un poder político total que complemente el poder de las burocracias privadas en el mercado total. (2003, 30)

Este proceso de poder de las burocracias privadas también tiene su historia en el siglo XX, según Hinkelammert. Sus exigencias más duras han sido expresadas en los ajustes estructurales, tal y como fueron impuestos al mundo desde la década de los ochenta, los cuales tienen tres consecuencias fundamentales para la sociedad: a) La apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero y las corrientes de divisas y mercancías. b). La reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar. c) La flexibilización de la fuerza de trabajo, la cual trae consigo la anulación de derechos de importancia decisiva (2003, 19-20). El efecto de los ajustes estructurales es la imposibilidad casi completa de los países dependientes de promover un desarrollo económico autoconcentrado.

Así, en resumidas cuentas, se trata de un poder económico que está por encima de todo otro poder. Este poder determina el marco dentro del cual la política es posible. Las instancias políticas resultan relativizadas. También, este poder "extraplanetario", tiene en sus manos los medios de comunicación social y también el capital.

Como consecuencia de este "superpoder" se da un socavamiento de la democracia y de los derechos humanos. "La estrategia de globalización -realizada por medio de los ajustes estructurales- ha borrado los derechos humanos de la vida humana" (2003, 19). Porque sólo la burocracia pública tiene ciudadanos. "La burocracia privada no tiene más que clientes" (Hinkelammert 2003, 23). Las burocracias privadas hacen pedazos el poder público y, con ello,

la democracia y los derechos humanos. Ni los gobiernos ni la oposición parlamentaria pueden fijar límites significativos a este poder "extraplanetario".

> La ley histórica suprime el derecho a tener derechos. No suprime determinados derechos, los suprime todos. Y si no los puede realmente abolir, los trata como ilegítimos. Y si no hay derechos humanos tampoco se los viola. Es la declaración del fin del humanismo, lo que significa el fin del derecho a tener derechos humanos. (2003, 61)

Ahora la realidad aparece como inversa: los derechos humanos son la expresión de los monstruos y de los protagonistas de conspiraciones mundiales (Hinkelammert 2006, 1). Y esta inversión de los derechos humanos también es una producción histórica de todo el siglo XX.

Para un poder absoluto como el que se ha descrito la población "sobrante" del tercer mundo carece de poder por completo. Ni siquiera basta la solidaridad de los excluidos del sistema. Esto significa que la población sobrante del tercer mundo carece por completo de poder. Quien sobra no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. Los pueblos del tercer mundo tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación tal, que se hayan amenazados en su propia existencia. (Hinkelammert 1995, 30)

Sin embargo, Hinkelammert señala que las posibilidades de derrumbe del sistema se encuentran al interior de sí mismo. El sistema está llegando a un punto crítico.

> Al tener el poder mundial, este sistema únicamente puede fracasar por razones que se hallan dentro de él. Eso también significa que sólo puede fracasar porque lo hagamos fracasar, por ser nosotros una parte de él. Pero él no puede fracasar porque se le plantee la cuestión del poder, dado que ya ha conquistado en su favor todo el poder posible. El poder total, y por ende, corrupto en su totalidad. Es una torre de Babel que esta vez alcanza el cielo como nunca antes. No puede fracasar sino por la confusión de las lenguas, y eso significa por sí mismo. (1995, 173)

Ante un poder así sólo queda la resistencia y la subversión de ese poder. Es preciso desenmascarar su lógica, denunciarla como la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata de la rebelión del sujeto que trastroca las lógicas y subvierte la supuesta legitimidad de ese "superpoder". El sistema desvirtúa la realidad y hay que recuperarla. Para ello, es necesario descubrir de nuevo que la raíz de toda realidad es el ser humano como sujeto vivo y necesitado. Y frente a una sociedad que excluye y destruye, este sujeto grita por esta sociedad en la que quepan todos. Hay que parar esa lógica, hay que frenar la estrategia de la globalización, puesto

que es ella la que solicita y sostiene el asalto al mundo. También hay que afirmar democracias que desarrollen formas diferentes de actuar entre los seres humanos, democracias que permitan desinflar estos monstruos (cf. Hinkelammert 2006, 12). Pero la estrategia de la resistencia no puede darse con el poder de las armas porque el sistema está lo suficientemente armado como para acabar con la resistencia. Para Hinkelammert, el único camino de la resistencia es la paz: "La legitimidad reside en el ejercicio humano y humanizado del poder".

4.2 La vida de "las víctimas" como "fundamento de toda ética posible".

Frente a este domino total, Franz Hinkelammert ha hecho un planteamiento ético que también resulta ser radical e innegociable: si la lógica de este poder lleva también al suicidio colectivo, el fundamento de toda ética posible tendría que ser no matar.

> El argumento podría ser que el asesinato es suicidio. Sin embargo, este no es un argumento frente a aquel que está dispuesto o decidido al suicidio. Por eso, en última opción se trata de no cometer suicidio. Pero no se trata de una opción ética. La opción de no cometer suicidio fundamenta más bien toda ética posible. (Hinkelammert 1995, 322)

El principio ético sin el cual no habría ética posible, según Hinkelammert, es "yo vivo si tú vives". Por tanto, es un requisito indispensable cuidar la vida del otro y de la otra. Solamente así será posible que yo también viva.

El autor que más ha trabajado el tema de una "ética de la liberación" es Enrique Dussel. En su obra *Ética de liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) hay una afirmación que comienza cada uno de los capítulos: "Esta es una ética de la vida". Así, Dussel rechaza todo sistema que ponga en cuestión la vida humana.

> Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes, refugiados, extranjeros, etc.), y la forma de conciencia de dicha negatividad. (1998, 309)

Por tanto, para Dussel, el tema de la vida como "fundamento de toda ética posible" pone especial énfasis en la vida amenazada por el sistema que mata. Para Hinkelammert, incluiría también la vida de quien mata, puesto que quien mata se mata a sí mismo también. Dussel pone

especial interés en la vida de la víctima y su liberación significa la disolución total del sistema. Este imperativo ético surge de la constatación de un sistema vigente que condena a la miseria a la mayoría de la humanidad.

> La ética de la Liberación, desde las víctimas de la historia presente (inicialmente desde el mundo periférico del capitalismo en su proceso de globalización, constata, desgraciadamente, que dicha "miseria" va en aumento entre miles de millones de seres humanos, y por lo tanto existen dichos destinatarios, y son la mayoría de la humanidad. (1998, 333)

Quien hoy se lleva la victoria pasa su cortejo triunfal por encima de los cadáveres de los vencidos. Por tanto, el principio crítico ético de este sistema parte de la constatación de la existencia de víctimas, lo cual pasa también por la necesidad de una memoria de las víctimas, por una historia desde los vencidos, desde los "cadáveres" por encima de los cuales pasa el cortejo triunfal del dominador. Es el reconocimiento del *otro*, que también es una característica del planteamiento ético de Dussel, el otro como "víctima del sistema que la causa" constituye un llamado a la responsabilidad por la vida de esa víctima. Desde el encuentro cara a cara con la víctima, se pone en cuestión crítica al sistema. Puesto que este encuentro desenmascara a un sistema que niega la dignidad del sujeto y lo excluye de toda participación. La máxima ética para este sistema sería: "No obres de manera que tu acción cause víctimas, porque somos responsables de su muerte, tú y yo, y por ello seríamos criticables por su asesinato". (Dussel 1998, 376)

Esta víctima no solamente la encontramos cara a cara, sino que también oímos sus gritos, gritos de dolor, de laceración ante la experiencia de ir muriendo. Ese grito hace que el clamor pase de lo privado a lo público como expresión de la negación de la subjetividad, "subjetividad corporal humana concreta en los sistemas históricos de opresión" (Dussel 2001, 341). Así, surge el grito de la alteridad negada por la Modernidad:

> El mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etc. (las víctimas de la Modernidad) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad). (2001, 355)

Desde aquí queda cuestionado el mito civilizatorio y la inocencia de la violencia moderna y se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial de Europa, vista desde América Latina.

> Desde las víctimas, lo "verdadero" deviene en "no-verdad", y lo "eficaz" ineficaz para la reproducción de la vida y la participación simétrica de dichas víctimas. La factibilidad ética de la reproducción y desarrollo de la vida de los miembros de los países periféricos empobrecidos, de las culturas destruidas, etc. consiste en poner freno a dicha globalización cuya única medida es la competitividad eficiente del mercado que por la valoración del valor está destruyendo ecológicamente la vida en el planeta y la vida concreta igualmente de la mayoría de la humanidad. (Dussel 2001, 385)

Terminamos este punto con una afirmación de Dussel en su obra más reciente, lo cual deja el imperativo ético señalado más arriba como una realidad insoslayable, dado que la "voluntad de vida" es lo que mueve continuamente la existencia, y más la existencia de aquellos en que la vida es una continua lucha por la sobrevivencia.

> La *voluntad de vida* es la tendencia originaria de todos los seres humanos… La "voluntad de vivir" es la esencia positiva, el contenido como fuerza que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento, la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana. (2006, 23, cursivas del autor)

4.3 Sobre la necesidad de "producir un mundo"

La idea de la necesidad de producir un mundo está tomada del título de Helio Gallardo: *Siglo XXI: Producir un mundo* (2006). Pero bajo este título queremos recoger los aportes de los autores latinoamericanos respecto a la necesidad de generar una alternativa diferente a este poder mundial que produce tantas víctimas y destruye la vida toda. Desde esta perspectiva podemos hablar de todas las voces que de alguna u otra manera se unen al lema de que "otro mundo es posible", un mundo definido como aquel en el cual "quepan todos los mundos".

Esta última es la propuesta del Movimiento Zapatista de México en una de sus declaraciones:

> Y queremos decirle al mundo que lo queremos hacer grande, tan grande que quepan todos los mundos que resisten porque lo quieren destruir los neoliberalistas y porque no se dejan así nomás sino que luchan por la humanidad. (Sexta Declaración de la Selva Lacandona V, 2005)

Así, los zapatistas se entienden como una instancia crítica al ejercicio del poder como dominación. No aspiran a tomar el poder, sino que apelan a que se transformen las relaciones de poder y se construya un nuevo mundo, en el cual, el poder se ejerza obedeciendo.

> Tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma o la retención del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo, "mandar obedeciendo". Por supuesto que el "mandar obedeciendo" no está entre los conceptos de la "ciencia política", y es despreciado por la moral de la "eficacia" que rige el actuar político que padecemos. Pero al final, enfrentada al juicio

> de la historia, la "eficacia" de la moral del cinismo y del "éxito" queda desnuda frente a sí misma. (Subcomandante Marcos, citado por Ceceña 1998, 10)

Ana Esther Ceceña (1998) reflexiona sobre el lugar del poder en la propuesta zapatista, la cual, según ella, se opone a la idea de la lucha por el poder y cuestiona un mundo organizado sobre la base de relaciones de poder como dominación.

> No entienden que nosotros luchamos no porque las escaleras se barran de arriba para abajo, sino para que no haya escaleras, para que no haya reino alguno. No entienden que no queremos una paz que sólo significa renombrar la esclavitud y la miseria, otra forma menos fuerte de decir "muerte". (Ceceña 1998, 17)

Para Ceceña, la propuesta de que no haya escaleras es lo que convierte al EZLN en "una alternativa atractiva para esa enorme masa de explotados que, simultáneamente, son condenados a la marginalidad por el ímpetu depredador del capital y por lo que podría llamarse *la izquierda establecida"* (1998, 19, cursivas de la autora).

En este sentido, muchos movimientos contestatarios en el mundo entero sostienen una propuesta de resistencia y de alternativas posibles a este sistema.

> Este movimiento se halla en auge y ha adquirido una gran legitimidad en la opinión mundial, inclusive entre muchos representantes de las clases altas… Se está convirtiendo en el núcleo de una nueva conciencia alternativa: un mejor mundo es posible. (Hinkelammert 2003, 29)

Helio Gallardo (2006, 22), haciendo un balance sobre los procesos revolucionarios en América Latina, cuestiona la idea de la toma del poder, tal y como fue entendido por los movimientos revolucionarios en las décadas de los años 60-80. No se trata de tomar el poder, sino de transformarlo. Para Gallardo, "los poderes reinantes no han sido políticamente desnudados ni culturalmente demolidos en América Latina. Por esos efectos es que sabemos que no hemos experimentado revoluciones" (2006, 24). Transformar el poder, según Gallardo, es pasar de un poder autoritario a un poder como capacidad de servicio. Esta transformación del poder, ya sería parte de la producción de humanidad.

Para Gallardo, ese proceso de transformación del poder se va dando en la vida cotidiana de movimientos de resistencias y alternativas. Un lugar privilegiado para percibir esas luchas efectivas por transferencias de poder que buscan los sectores populares es el de los derechos humanos.

> El centro de las transferencias de poder en derechos humanos reside en la eliminación de la perpetuidad de una autoridad "legítima" y monopólica y es la lucha por esos derechos, su testimonio, lo que los transforma en factor cultural, no su mera judicalización. (2006, 116)

Hay que construir una alternativa y para ello es necesaria una "*reconfiguración radical de las relaciones de poder existentes*, o sea, revoluciones sociales" (Gallardo 2006, 137, cursivas del autor). Tal vez eso es lo provechoso del planteamiento de Holoway (2002) acerca de la necesidad de "transformar el mundo sin tomar el poder"; aunque es cierto que como dice Atilio Borón (2001), para ello es necesario tener en cuenta que "antes de lograrlo es imprescindible pasar por el purgatorio de un largo, complejo y turbulento proceso de transición".

Conclusión: El poder como potencialidad para construir la vida

De toda la reflexión que llevamos hasta ahora, se puede afirmar que el poder forma parte de la condición del ser humano. Su núcleo reside en que nuestro ser es esencialmente inacabado, infinito. Esa esencia humana coloca nuestra existencia en un dinamismo continuo de lucha por vivir, y vivir cada vez mejor, en condición de sujetos con potencialidades diversas que nos hacen participar activamente en un proceso de construcción de la vida. En nuestra esencia hemos sido dotados de posibilidades inagotables en esa condición de infinitud.

Como tal, el poder es inherente a toda relación humana, un poder que se va definiendo en relaciones muchas veces dialécticas en el continuo aprendizaje de vivir juntos. Esas relaciones en sus concreciones históricas respecto al mundo que nos hemos hecho, habrá que definirlas como relaciones de dominación de unos seres humanos sobre otros, hasta llegar a un poder total, el cual ha llegado a un nivel tal de ceguera que en él la vida humana de los empobrecidos no parece tener ningún valor. Así, hemos llegado a confundir muchas veces el concepto de poder con la concreción histórica del mismo; es decir, con el ejercicio concreto del poder, con el acto, establecido como dominación y como exterminio de unos seres humanos sobre otros. Y habrá que reconocer que ciertamente vivimos un asalto al poder mundial, fruto de un poder fetichizado, que ha puesto el máximo interés en la acumulación de capital y lo ha vuelto ciego al ser humano como sujeto.

Nos hemos hecho un mundo profundamente dividido socialmente, ya sea por condiciones de clase, de raza, de sexo, de credo, etc., y hemos colocado a unos seres humanos

por encima de otros, encaminándonos cada vez más a relativizar la vida de una inmensa mayoría, para que sólo unos cuantos puedan vivir.

Pero ese poder se ve profundamente cuestionado desde los análisis que hemos venido haciendo. Un poder que se ejerce sobre la base del suicidio colectivo, que produce víctimas, que nos aleja cada vez más de nuestra condición de ser sujetos en continua determinación, no puede ser un poder legítimo. Si Dussel ya ha dicho que ontológicamente el poder pertenece al pueblo, es desde el pueblo mismo que las relaciones de poder son cuestionadas cuando se fetichizan.

Los ejemplos de reacciones fuertes ante este tipo de poder, que a su vez proponen otras maneras de relacionarnos como sujetos, son muy contadas desde el punto de vista histórico. Inmediatamente vienen a la memoria las figuras de Martín Luther King, Gandhi, Jesús de Nazaret. Pero aunque históricamente sean pocas las propuestas, creemos que como aspiración humana podríamos decir que son muchas voces las que se unen en una sola voz -parafraseando al Foro Social Mundial- de que otra manera de ejercer el poder es posible, sin depredar a la naturaleza y sin destruirnos a nosotros mismos.

Desde América Latina, el ejercicio de poder como dominación queda profundamente cuestionado. La idea de poder construida sobre la idea de raza y de explotación de los recursos y de la fuerza de trabajo, no es legítima vista desde las víctimas. Y desde el corazón del mundo indígena, surge la propuesta de barrer todo ejercicio de poder como dominación y construir nuevas relaciones, donde se considere la dignidad del ser humano. Al menos se está proponiendo el imperativo categórico, como fundamento de toda ética posible, el no matar, el no producir víctimas.

Apostamos por una nueva manera de ejercer el poder, como una vocación ontológica del ser humano a ser más, a construirse como ser humano para la vida. Intuimos que es el mismo grito de Jesús en el texto que analizaremos en esta investigación.

CAPÍTULO II: EL TEMA DEL PODER EN LA PRÁCTICA POLÍTICA Y EN LA SOCIEDAD MEDITERRÁNEA DEL SIGLO I

El análisis que hemos hecho en el capítulo anterior responde a las reflexiones actuales, críticas y latinoamericanas. Pero este análisis no es necesariamente válido para la sociedad que hizo surgir el texto en estudio. Por eso consideramos oportuno analizar las relaciones de poder en el manejo ideológico y en la práctica política de la sociedad mediterránea del siglo I. Entendemos que para estudiar un texto específico de los evangelios tendríamos que remitirnos a dos contextos históricos: el del mundo narrado en el texto (la práctica histórica de Jesús), entre los años 27-30 EC, y el contexto de redacción del evangelio, en este caso de Marcos, entre los años 60-70 EC.

Por eso en esta sección nos referiremos a la realidad del Imperio Romano y de Palestina en el siglo I, con algunas especificaciones siempre que sean necesarias para distinguir entre uno y otro contexto. La realidad de Palestina ayuda a ubicar más bien el mundo narrado del texto, pero en el siglo I Palestina no se puede entender sin conocer los mecanismos de poder del Imperio Romano.

1. Política imperial romana en el siglo I.

La referencia a los romanos en el texto de análisis es implícita, pero la participación que se les atribuye es muy importante. Por eso hemos considerado estudiar este contexto amplio del Imperio Romano, incluso a pesar de que la referencia evangélica en general no suele ser muy explícita respecto a la presencia de este poder mundial en la vida de Jesús y de los primeros cristianos, sobre todo en cuanto a su responsabilidad en el juicio y la crucifixión de Jesús.

En el siglo I AEC Roma era dueña de la mayor parte del mundo mediterráneo. El mundo sufrió una gran transformación, empezando por la misma Roma que pasó de la vieja ciudad-estado a ser la capital de un inmenso imperio. El año 27 AEC el senado entregó todos los poderes a Octaviano, concediéndole además el título de Augusto por el que se le designa comúnmente. Es la era de la llamada "*pax romana*", la era de la monopolización del poder en manos del *Prínceps*, del Emperador.

Un texto de los *Anales* de Tácito puede ofrecer una idea del gran poder alcanzado con el gobierno de Augusto, desde el año 27 AEC y los medios utilizados para alcanzarlo:

> Tras seducir [Augusto] al ejército con recompensas, al pueblo con repartos de trigo, a todos con las delicias de la paz, se fue elevando paulatinamente; empezó a tomar para sí las prerrogativas del senado, de las magistraturas, de las leyes, sin que nadie se le opusiera, dado que los más decididos habían caído en las guerras o en las proscripciones, los que restaban de los nobles se veían enaltecidos con riquezas y honores en la misma medida en que se mostraban dispuestos a servirle, y encumbrados con la nueva posición, preferían la seguridad presente… Así pues, transformado el estado de arriba abajo, nada quedaba ya de la vieja integridad: todos, abandonando el espíritu de igualdad estaban pendientes de las órdenes del príncipe, sin temor alguno por el presente mientras Augusto, en el vigor de la edad, fue capaz de sostener a sí, a su casa y a la paz.

Por cuestiones tácticas, en algunas regiones más difíciles y para recompensar a los príncipes que les habían ayudado, Augusto dejó en varios sitios las dinastías locales, en Los Alpes, en África del norte y sobre todo en Oriente. Tal fue el caso de Herodes el Grande en Judea. Roma se encarga de enviar directamente a los gobernadores y a los recaudadores de impuestos. Cada régimen imperial tenía variaciones en la manera de ejercer el poder, pero lo que es común a todos es la concentración del poder en muy pocas manos.

John Dominic Crossan y Jonathan Reed proporcionan un interesante texto para analizar hasta qué punto llegó el poderío del Imperio Romano en el siglo I:

> El interés de Roma estriba en su imperialismo. Fue uno de los Estados con mayor éxito de toda la historia a la hora de conquistar, pero fue el que con mayor éxito supo conservar sus conquistas. Roma institucionalizó el dominio de sus legiones de manera más estable y durante un período de tiempo más largo que cualquier sociedad anterior o posterior a ella… Ese imperio de dominación acabó convirtiéndose en un verdadero imperio territorial, al menos tuvo más o menos el grado y la intensidad de control territorial más altos que cabía alcanzar dentro de las limitaciones logísticas impuestas a todas las sociedades agropecuarias… Roma conservaba todo cuanto adquiría**…, y de esa manera produjo el grado más alto de poder colectivo ideológico, económico, político y militar que se haya visto en el mundo**… Así, Roma fue el primer imperio territorial, la primera sociedad extensa predominantemente no segmentaria, al menos en sus tramos más altos. (Michael Mann, *The Sources of Social Power*, 1986. Citado por Crossan y Reed 2006, 15, el resaltado es nuestro)

El gran poder imperial tuvo que buscar justificaciones ideológicas capaces de mantener el control en todo el imperio. Un sólido elemento de esa justificación ideológica era el culto al emperador, clave de la nueva teología imperial romana. Este culto

> fusionó las diversas partes del imperio en un único todo y era el aglutinante que mantenía unida la *oikoumene* o mundo civilizado. Los ritos colectivos y las fiestas cíclicas, la persistencia de las imágenes talladas en mármol y grabadas en piedra, y las oraciones y sacerdocios de los templos imperiales eran los factores más importantes a la hora de mantener unida a la gente sometida a Roma, gente que con el paso del tiempo llegaría a considerarse plenamente romana. (Crossan y Reed 2006, 180)

Otro mecanismo de control ideológico lo constituían los edificios públicos, los estandartes, las estatuas y las monedas, todos ellos con las imágenes de los emperadores. La imagen y los nombres de los emperadores llegaron a formar parte de la decoración cotidiana del imperio y de la vida cotidiana de la gente. Crossan y Reed comentan que con el diseño urbano romano se quería llegar a establecer una especie de monocultura.

> Pese a que el imperio abarcaba una mezcla multicultural de pueblos y tradiciones, la urbanización romana envolvió esa diversidad con una monocultura unificante que compartía una estética con respecto al diseño urbano, ofrecía expectativas universales con respecto a sus componentes estructurales y fomentaba un espíritu de intensa competencia entre ciudades por alcanzar el éxito de la localidad y el prestigio urbano. (Crossan y Reed 2006, 229)

Sobre el caso concreto de las calzadas romanas, Crossan y Reed (2006, 232) advierten que no solamente tenían un fin práctico para el desplazamiento de las tropas y que posteriormente se usaron para el comercio y la comunicación, sino que también jugaban un rol ideológico en tanto que expresaban la actitud romana ante el mundo, una visión de poder, de expansionismo, de centralización y de control.

El principal mecanismo de control físico del Imperio era el ejército romano. Durante la época del Imperio, el ejército ya no pertenece al senado ni al pueblo sino que depende directamente del emperador. El énfasis en el ejército fue lo que hizo posible que Roma pudiera conquistar un vasto imperio y que pudiera sostenerlo por tanto tiempo. José Guillén afirma que "no hay pueblo de la antigüedad cuyas instituciones militares ofrezcan un interés semejante a las del pueblo romano. El estuvo siempre con las armas en ristre, y con su sabia organización militar conquistó todo el mundo. (Guillén 1985, 409)

Según Horsley (2003, 41) terrorismo y venganza eran parte del estilo romano, siendo la crucifixión una de las formas más tortuosas de muerte, reservada a esclavos y rebeldes políticos de las provincias.

> Los romanos empleaban deliberadamente la crucifixión como una dolorosa y extrema forma de ejecución por tortura (básicamente por asfixia) para usarla primariamente contra los esclavos presuntuosos y contra los rebeldes provincianos. Normalmente se acompañaban con otras formas de tortura, como unas severas palizas. Muchas de las víctimas nunca fueron enterradas "pues se las abandonaba en los patíbulos como carroña para las fieras salvajes y los pájaros". Como otras formas de terrorismo, las crucifixiones eran ejecutadas en sitios públicos, para que tuvieran "efectos demostrativos" sobre el resto de la población. El espectáculo de ver sufrir y agonizar al ajusticiado ante sus parientes, amigos y otros simpatizantes intimidaría a los sobrevivientes para conformarse al establecido orden imperial romano. (Horsley 2003, 42)

En lo que respecta a la historia de resistencias del pueblo judío, la represión romana con la crucifixión fue masiva.

> Los generales y gobernadores romanos asignados a Judea y a Galilea emplearon repetidamente la crucifixión como medio para aterrorizar a la población, supuestamente para hacerles desistir de su enconada resistencia. Para vengar la revuelta del año 4 a.C., en tiempos del nacimiento de Jesús, el general romano Varo, tras incendiar ciudades y devastar la provincia, limpió las montañas de rebeldes y crucificó a unos dos mil hombres. Más tarde, gobernadores romanos como Félix (52-60) y Festo (60-62) crucificaron a un gran número de bandidos para escarmiento de los que perturbaban el orden imperial en Palestina. (Horsley 2003, 43)

Según Horsley, la crucifixión no era solamente una intención de castigar, vengar y aterrar, sino que también era una forma de humillar a los pueblos sometidos. "Dejar los cuerpos en la cruz como presa para aves y fieras, sin sepultura, era la forma última de deshumanizarlos". (2003, 45)

Otras prácticas imperiales romanas de control y de castigo eran los impuestos, las masacres y la esclavitud masiva de los pueblos conquistados. Según Horsley, la imposición tributaria era para los romanos una forma de humillación. "Era un valor simbólico del dominio y el sometimiento y el despliegue de estandartes del ejército romano ante los subyugados, debían considerarse formas de humillación" (Horsley 2003, 45). El control de pagos de tributos se establecía mediante censos que, igual que los impuestos, mantenían a la población en constante angustia. También el censo se usaba para el reclutamiento del ejército y para el control general de la población.

El imperio romano era una realidad muy heterogénea desde diversos puntos de vista, incluso desde el mismo poder imperial; pero sobre todo en lo que tiene que ver con el gobierno

de las vastas provincias conquistadas. Se da una ruptura entre Roma y el Imperio que se torna difícil de controlar, lo cual mantiene una situación de continua violencia entre poderes.

> Esta ruptura entre Roma y su imperio territorial refuerza el poder de los jefes militares, de manera que el senado sólo controla de modo muy imperfecto la política exterior de la que es teóricamente responsable. Al mismo tiempo, en el plano interior, las instituciones tradicionales parecen incapaces de resolver los conflictos entre los hombres y las facciones. Las guerras civiles que explotan en el 49 a.C. y que desgarran el conjunto del mundo romano durante más de quince años son la conclusión de esta violencia endémica. (Saulnier y Rolland 2004, 5)

La ley de *lesa majestad* también era un mecanismo apelable para mantener el control de la población y la lealtad al emperador y su régimen.

> Tradicionalmente la ley de lesa majestad castigaba los crímenes contra el estado. No se consideraban como tales más que los hechos y no las palabras. Pero como los emperadores se identificaban con el estado, todos los atentados contra su persona podían compararse con el crimen de lesa majestad. Las acusaciones de Jesús y los cristianos podían apelar a la ley de lesa majestad: "si sueltas a ese no eres amigo del César; todo el que pretende ser rey se declara contra el César" (Jn 19, 12). Hc 16, 20-21; Hc 18, 13. (Comby y Lémonon 1984, 58)

2. Sustento ideológico de la dominación romana en el siglo I

Aparte de los mecanismos de control del Imperio Romano que han sido señalados, es necesario referirse a la campaña montada por el imperio a través de sus poetas, artistas, filósofos y oradores políticos. Muchos poetas y oradores de este tiempo, ven en esta etapa de la llamada *Pax Romana* una especie de retorno de la "edad de oro". Como afirma Horsley (2003, 40), "la gloria de la conquista se perpetuaba en la literatura, el arte, las monedas, las inscripciones y, especialmente, en los edificios públicos".

Hay una inscripción encontrada en Priene, cerca de Mileto, Asia Menor, fechada el año 9 AEC, que puede ofrecer una idea de la ideología hegemónica en el tiempo de la llamada *Pax Romana*, respecto de Augusto, el César, como una especie de providencia divina, un enviado para salvar al pueblo. Transcribimos el siguiente extracto:

> No se sabe si es más apreciable o más provechoso el día del nacimiento del divinísimo César, al cual podríamos considerar con justicia igual al principio de todas las cosas. Por ello se podría estimar que este acontecimiento ha sido para uno mismo el principio de la vida y de la existencia, lo cual representa dejar al fin de arrepentirse de haber nacido... la providencia ha bendecido y ha adornado maravillosamente a la vida humana

> dándonos a Augusto, el colmo de las virtudes, para hacer de él el bienhechor de los hombres, nuestro salvador para nosotros y para los que vengan detrás, a fin de que cese la guerra y se establezca el orden por doquier. El día del nacimiento del dios ha sido para el mundo el comienzo de las buenas noticias recibidas por mediación suya. (Pena 1994, 202)

Según esta inscripción, tal y como comenta Romano Pena (1994, 203), "el nacimiento de Augusto supuso para las ciudades de Asia el cambio de era, al igual que para los cristianos lo será la natividad de Jesús de Nazaret. El César y su Imperio son el punto de inicio de una nueva era de paz, de bienestar, de esplendor."

En este contexto es fácil suponer que el pensamiento grecorromano es un pensamiento a partir del poder. "Se origina en un pensamiento a partir de la polis griega, que ya es un pensamiento en el cual las fuerzas que dominan la polis se piensan a sí mismas, sin reflexionar siquiera su dominación" (Hinkelammert 1998, 96). Analicemos el pensamiento de algunos representantes del imperio.

Según Comby y Lémonon (1984, 48), Virgilio es el poeta del imperio naciente, pues en la *Eneida* asume el mismo protagonismo de Roma: "Tú, romano, piensa en gobernar bajo tu poder a los pueblos (éstas serán tus artes) y a la paz ponerle normas, perdonar a los sometidos y abatir a los soberbios" (Virgilio, libro VI). La *Eneida* canta los viajes del troyano Eneas, que se estableció finalmente en el Lacio y fue el antepasado de Rómulo y de la familia del César. A Eneas se le predice la misión unificadora y pacificadora de Roma.

Crossan y Reed comentan lo siguiente respecto a la ideología que subyace en la obra de Virgilio:

> Una pretensión de conquista universal es una cosa; una pretensión de destino manifiesto es muchísimo más. Virgilio, que vivió desde el 70 hasta el 19 AEC, citaba decretos divinos y promesas proféticas para fundamentar la providencial vocación de Roma a regir el mundo. La *Eneida* fue un poema cuyo tema fue sugerido y cuyo manuscrito fue publicado por el emperador en persona. Es una saga épica cuya primera palabra es "armas" (arma), un himno maravilloso a la redención augustal, una espléndida dialéctica de poesía y propaganda que no es menos ni una cosa ni otra por ser ambas. Afirma que el destino de Eneas, según la voluntad de los dioses es "a sus leyes todo el orbe" (4.231) a fin de que "la soberbia Roma tenga como imperio toda la tierra y sean excelsos como el Olimpo sus alientos". (6.781-782) (2006, 486)

La idea de destino manifiesto también era sostenida por otros pensadores que también se podrían considerar como parte del sustento ideológico del Imperio. Por ejemplo, Plinio el Viejo

en su Historia Natural expresa elogios a la llamada *pax romana*: "¡Ojalá sea eterno este regalo de los dioses! Es lo que les suplico, pues, ¿acaso no han sido ellos los que han dado los romanos a la humanidad como una segunda luz del día?". (citado por Comby y Lémonon 1984, 48).

Cicerón, por su parte, es el orador y filósofo del Imperio. El fue uno de los primeros en sugerir una titulación divina al Emperador (cf. Pena 1994, 201) y uno de los principales defensores de la necesidad de aniquilar a las fuerzas rebeldes a Roma. Para muestra de su posición respecto al imperio y respecto a los movimientos que de alguna manera ofrecían algún peligro a la seguridad del Imperio, traemos el comentario de Franz Hinkelammert acerca de cómo Cicerón analiza la rebelión de Catilina que ocurre entre los años 63-62 EC, una rebelión de campesinos endeudados, expulsados de su tierra por la imposibilidad de pagar sus deudas. En sus cuatro discursos sobre Catilina, "Cicerón legitima la dominación vigente frente a tal rebelión, y cómo en términos ideológicos transforma el enfrentamiento entre latifundistas y campesinos sin tierra en un enfrentamiento entre la virtud y el vicio" (Hinkelammert (1998, 137). En tales discursos, Cicerón califica a Catilina como basura, como monstruo.

Sin embargo, a pesar de los autores que sirven de sustento ideológico al imperio, consideramos que el movimiento filosófico que surge en el período helenístico en cierta medida es una reacción al Imperio. Nos referimos al cinismo, epicureísmo y estoicismo. La evocación al tonel de Diógenes, al jardín de Epicuro y al pórtico de Zenón refieren a un cambio en la filosofía clásica, conocida con Platón y Aristóteles, simbolizadas en la Academia y el Liceo. Estos dos grandes pensadores griegos, que de alguna manera remiten a la polis griega, generan grandes sistemas filosóficos que pretenden dar una explicación absoluta de la vida y de la historia. Dan la impresión de que el mundo organizado en la polis era un mundo que se podía aprehender y explicar, recurriendo a explicaciones metafísicas para encontrar una esencia del orden establecido o por establecerse.

La disolución de la polis y el triunfalismo romano abre la ciudad al cosmopolitismo. El mundo sufre una transformación muy profunda y podríamos decir que la filosofía entra en un tiempo de perplejidad. El ser humano no puede explicar el todo ante tal desmesura. Y las explicaciones dadas por la ideología sustentadora del Imperio no parecen responder a búsquedas hondas del ser humano. Se trata de un mundo del que ya no se tiene control, un mundo que no se preocupa por el ser humano concreto. Así desde la filosofía surgió la necesidad de volver al ser humano concreto, al desprecio por las posesiones materiales y a la pretensión de querer explicar el todo desde sistemas filosóficos bien ordenados. La filosofía de

esta época es una filosofía del ser humano, de la calle, del jardín y del pórtico. Este tipo de filosofía pone en cuestionamiento la filosofía del Imperio. Es muy famosa la anécdota del siguiente encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno:

> Mientras Diógenes tomaba el sol, se le acercó el gran Alejandro, el hombre más poderoso de la tierra y le dijo: "pídeme lo que quieras", a lo que Diógenes respondió: "no me tapes el sol". Le bastaba [el sol] con la profunda convicción de la inutilidad de todo aquel poderío, dado que la felicidad procede del interior del hombre y no de fuera de él. (Reale y Antiseri 2004, 208)

Es cierto que en Diógenes no aparece una crítica directa a cómo se ejerce el poder en esa sociedad, pero su actitud muestra un total desinterés por la organización del mundo sobre la base del poder. Él pone la felicidad más bien en la libertad frente a ese orden establecido.

Tampoco el Imperio visto desde los pueblos conquistados era lo mismo que visto por algunos pensadores, poetas y oradores, que hemos destacado como la voz del Imperio. Eso lo vamos a constatar de cerca cuando analicemos la realidad de Palestina bajo el dominio romano. Desde otras zonas geográficas, Horsley transcribe la siguiente afirmación de un líder calcedonio, citado por Tácito:

> (Los romanos son) los ladrones del mundo… Si el enemigo es rico, son rapaces; si pobre, ávidos de tiranía. Ni Oriente ni Occidente les sacia… Roban, descuartizan, expolian y lo llaman "imperio", y donde crean la desolación lo llaman "paz" (líder calcedonio en Tácito). (Horsley 2003, 28)

3. Poder, estratificación social y relaciones de patronazgo y de parentesco en el mundo grecorromano del siglo I

3.1 Poder y estratos sociales

Los autores consultados sobre el contexto romano están de acuerdo en que no es adecuado hablar de clases sociales en la sociedad romana del siglo I, tal y como puede ser usada la categoría en la actualidad. Las relaciones entre los diferentes sectores de la sociedad no pueden definirse en una relación obrero-patronal como en las sociedades industrializadas. En la sociedad romana habría que considerar diversos factores que se cruzan, tales como los factores de riqueza, jurídicos, de nobleza, de privilegios y de poder político propiamente dicho. Tampoco consideran que hablar de estatus explica toda esta complejidad. Así que los autores prefieren hablar de estratos, estamentos o niveles. Ekkehard y Wolfgang Stegemann defienden

esta posición afirmando que “un estrato incluye a todas las personas de una sociedad que, desde el punto de vista de su participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio, se encuentran en una condición social semejante. (2001, 89)

> Esta concepción del estrato social, orientada por criterios *políticos y económicos*, nos parece más significativa que la de *estatus*, puesto que este último remite sobre todo a la consideración de que goza una persona en el marco de un determinado sistema social. (Stegemann y Stegemann 2001, 89, las cursivas son del autor)

Eso no significa que los criterios correspondientes al *status* no sean importantes, pero el análisis de los estratos, según los Stegemann pertenece al mundo macrosociológico, mientras que el análisis del *status* se dedica más bien a investigaciones microsociológicas, es decir, destinadas a reconstruir de modo diferenciado la posición social de las personas particulares o de los grupos. Por eso consideramos que hablar de estratos, sin dejar de considerar los diferentes elementos que en ella confluyen, aporta una visión amplia de la sociedad grecorromana del siglo I.

Los Stegemann (2001, 81) aclaran que los datos que poseemos acerca de la sociedad grecorromana pertenecen básicamente a la elite y a los varones. Es conocido el hecho de que en los registros históricos y arqueológicos de las sociedades antiguas sólo perduran los datos acerca de los estratos altos de la sociedad, que eran los registros que podían perdurar en el tiempo. Poseemos el punto de vista histórico de los vencedores.

Según los datos que tenemos a través de Flavio Josefo, poder, riqueza y consideración social es lo que caracteriza a un estrato de elite o no-elite. Según los Stegemann, en esa sociedad

> los principales indicadores para establecer la posición social de una persona eran, en la conciencia del hombre de la antigüedad: el nacimiento (noble), la participación en el poder político y la posesión material. Estos elevaban claramente a una persona por encima de la masa de los hombres y le aseguraban estima y consideración. Se presuponen también el nacimiento libre y el derecho de ciudadanía. En cambio, donde falta esto se obtiene el desprecio o la poca consideración. Estos condicionamientos separaban a la población entre elite y no-elite. (2001, 85)

Los Stegemann afirman que el eje fundamental para la clasificación de una persona en el estrato superior o inferior es el poder.

> Si la variable poder determina, de modo fundamental, incluso la medida de los privilegios, y si el prestigio es una función que depende de estas dos variables, entonces es normal considerar que el factor poder debe desempeñar también un papel decisivo en el análisis de la estratificación social de las antiguas sociedades mediterráneas. (2001, 93)

A su vez, definen dos formas institucionalizadas del poder social: poder mediante la posición (función o rol) y poder mediante la propiedad (influencia). Estas dos formas de poder frecuentemente van unidas. Así, la riqueza es un fundamento del poder.

Una división social muy importante en esta sociedad es la división de género, lo cual proporcionaba un nexo entre poder y patriarcado. Según estos autores:

> En realidad, la pertenencia al sexo masculino o femenino era fuente de una asimetría social fundamental en las antiguas sociedades de la cuenca mediterránea. Una asimetría que limitaba no sólo el status social de la mujer, sino también sus posibilidades de participar en el poder político y de disfrutar de privilegios. En esa medida, puede afirmarse que las antiguas sociedades se subdividían aún en virtud de la diferencia de sexos, en dos partes desiguales, en las que la situación social de los hombres y de las mujeres era muy diferente. Esto influía, como es natural, en el modelo de sociedad… las mujeres debían pertenecer, siempre y de modo necesario, al estrato inferior, dado que sólo los hombres podían ejercer las funciones políticas. (Stegemann y Stegemann 2001, 99)

Otro elemento importante de inclusión-exclusión en la sociedad grecorromana del siglo I tiene que ver con el concepto étnico y de ubicación geográfica. Se trata del derecho o no a la ciudadanía romana, el cual era necesario para acceder a muchos derechos y consideraciones.

> En efecto, los súbditos del emperador pertenecen a razas y a ciudades diferentes; además los habitantes de una misma región pueden ser de "derecho" distinto; así por ejemplo, entre los hombres libres hay que distinguir a los ciudadanos romanos y a las gentes de derecho peregrino. Los primeros gozan de varios privilegios judiciales, fiscales y políticos; la noción de peregrino engloba a todos los demás; esto es a los "extranjeros" a la ciudadanía romana, en el sentido jurídico del término; dependen entonces del derecho de su ciudad o de su raza original. (Saulnier y Rolland 2004, 8)

También hay que referirse a la esclavitud en la sociedad romana del siglo I. Como fruto de la guerra, los esclavos son numerosos. Jurídicamente carecen de existencia. La esclavitud estaba filosóficamente sostenida por la ley natural. Arens (1995, 69) sostiene que la vida del esclavo en Asia Menor era mejor de lo que podemos imaginar. Incluso llega a afirmar que en algunos casos era mejor ser esclavo que libre. Pero esa percepción no significa que dejemos de reconocer que hay seres humanos sometidos incondicionalmente a la voluntad de otros, con

posibilidades de múltiples castigos y malos tratos ante las faltas cometidas, sobre todo relacionadas con el intento de huida.

En conclusión, los autores están de acuerdo en describir esta sociedad fuertemente dividida en dos estratos, uno superior y otro inferior, separados por un gran abismo entre ambas, pero de igual forma, cada estrato estaba dividido entre varones y mujeres, por un lado, y entre libres y esclavos, por otro, en condiciones desiguales.

3.2 Poder y patronazgo

Habiendo expuesto los contrastes sociales y las relaciones de poder que se establecen por la influencia y las riquezas, todavía quedan otras dimensiones por explicar para visualizar el entretejido mediante el cual operan los mecanismos de poder en esta sociedad. Tal es el caso de las relaciones de patronazgo que operan en todo el Imperio. Se trata de una cadena de relaciones mediatizadas por las prebendas y la clientela, ya sea entre personas del mismo estrato social, entre una persona rica en relación con un cliente de un estrato inferior o la relación de un aristócrata rico con una ciudad o pueblo. El mecanismo que moviliza estas relaciones son los favores recibidos de alguien que hace de patrón, los cuales comprometen a los beneficiarios o clientes en una permanente lealtad y cierto servilismo, sobre todo cuando se trata de un patrón rico en relación con un cliente pobre.

Las relaciones de patronazgo tienen que ver con el contexto de una sociedad regida por los códigos de honor y vergüenza y fuertemente jerarquizada. En esta sociedad, no se pueden explicar las relaciones de poder que se establecen, si sólo se concibe como una gran pirámide de poder; hay que referirse a un complejo de pequeñas pirámides de influencia que tienen a la cabeza un burócrata. Es bastante significativo decir que de más de ochenta de las cartas conservadas de Cicerón, veinte de las de Cornelio Frontón y quince de las de Plinio el Joven a Trajano, están dedicadas por completo a recomendar para diversos cargos, ascensos y privilegios a amigos y clientes suyos. (Crossan 1994, 96)

A veces las relaciones de patronazgo se realizan entre personas del mismo estatus y en vez de relaciones patrón-cliente estamos hablando de *amisticia* o amistad. En este caso las relaciones son más horizontales. Pero cuando se trata de una relación patrón-cliente de diferentes categorías sociales, entonces las relaciones son verticales. En este caso puede

hablarse de dependencia y de explotación; es decir, hay unas relaciones de poder muy dispares entre una parte y otra.

Las solicitudes de ciudadanía, tanto romana como de Alejandría, así como la manumisión de esclavos, son dos de las solicitudes más comunes en la concesión de favores solicitados por clientes a sus patrones. Otros favores podían ser intercesiones en un caso legal, una recomendación en algún campo de la política, un préstamo para la siembra o la recolección de la cosecha, etc. El beneficiario puede ser una persona, pero también una comunidad o grupo. Para entender las relaciones de patrón-cliente en el ámbito político, es importante señalar que la vida política de Roma carecía de grandes burocracias administrativas; en su defecto, "los emperadores se apoyaron en una complicada red de relaciones particulares para tener conocimiento de los candidatos más destacados. Por tanto, a falta de un aparato burocrático de control, este entramado de relaciones de patronazgo era una manera de mantener el equilibrio y el control de las naciones conquistadas. Así, la red de patronazgo-clientelismo, atravesaba las relaciones sociales y políticas romanas desde el emperador hasta el más humilde de los habitantes del imperio; desde Roma, hasta las diversas provincias, desde las personas, hasta las comunidades y ciudades.

> El sistema de patronazgo en el imperio romano se daba en todos los niveles y corría de arriba abajo. El Emperador, llamado benefactor y protector, centralizaba su poder y controlaba a los senadores y ecuestres o caballeros (los *ordines* de la aristocracia) a través del sistema de patronazgo, ofreciendo favores a los ricos de la aristocracia. Estos debían corresponderle con fidelidad, de manera que el poder del emperador se ejercía a través de ellos. Por su parte, los generales y gobernadores enviados por el emperador a las provincias, se convertían en patrones, y las autoridades locales o *decuriones* en clientes, obligados a rendir homenaje y fidelidad a estos enviados de Roma. (Tamez 2004, 41)

Las relaciones patrón-cliente se dan en toda la escala social, estableciendo los grados honoríficos y dependencias que organizan las relaciones sociales y de poder. El patrón es una presencia cotidiana que se impone. Hay que honrarlo constantemente, en los lugares públicos, en las relaciones comerciales, mostrando agradecimiento y buena disposición, para que el patrón obtenga más prestigio, cargos políticos y prebendas; esto es lo que garantiza al cliente poder obtener favores y protección. Era todo un círculo vicioso.

Crossan afirma que estas relaciones de patronazgo constituían la moral dinámica que suministraba a la sociedad la necesaria cohesión (Crossan 1994, 102). Más aún, las relaciones de patronazgo y clientela trascendían incluso la realidad histórica y llegaban hasta el nivel

teológico. Crossan (1994, 105) afirma que esas relaciones se daban "así en la tierra como en el cielo" y que así como se pide al patrono terrenal que utilice su influencia ante el emperador, también se pide al patrono celestial, al santo, que utilice su influencia ante el Todopoderoso.

3.3 Poder y parentesco en la sociedad mediterránea del siglo I

Como en el texto en estudio se presenta una relación de parentesco entre Santiago y Juan, conviene remitirse a las relaciones de parentesco como mecanismo de poder y de control en la sociedad mediterránea del siglo I. Según Malina (2002, 69), "aunque presumiblemente todas las sociedades humanas pueden dar testimonio de la existencia de instituciones de parentesco, en el mundo mediterráneo esta institución posee el rango de primaria y central". Y esto porque la familia es la unidad fundamental de producción y de consumo, así como de establecimiento de interconexiones funcionales. Muchas veces ejerce las funciones que desempeñan los gobiernos en nuestras sociedades.

> En todo el mundo mediterráneo la institución básica que sostiene la existencia social es el parentesco y el conjunto de normas de interrelación que conlleva. De ahí se deriva, como resultado, la importancia fundamental del familiarismo: la familia o el grupo de parentesco desempeña un papel central en la organización social, es el foco primario de lealtad personal y ejerce una influencia superlativa sobre la vida individual. Lo más valioso de todo es la integridad familiar. (Malina 2002, 70)

Es preciso aclarar que en el mundo mediterráneo hay un concepto ampliado de familia que va mucho más allá de la actual familia nuclear de los padres y los hijos.

> La familia para los griegos y romanos era un elemento esencial para la sociedad. Se trata de la familia patriarcal, en la cual el padre y dueño de la casa, llamado *paterfamilias*, es la cabeza de la familia y se consideraba propietario y a la vez responsable de la esposa, los hijos y, frecuentemente, los nietos y biznietos si aún vivían bajo el mismo techo. A él se le debían someter no sólo su familia de sangre, sino todos los habitantes de su casa, es decir, esclavos, si los tenía, o libertos que legalmente seguían atados al jefe de la casa, y otras personas, como por ejemplo aquellas personas que por favores recibidos por el dueño de la casa quedaban ligadas a él para responder a esos favores. De manera que el término familia en la antigüedad abarca no solo las relaciones de parentesco sino las relaciones de dependencia y subordinación. (Tamez 2004, 64-65)

Son las relaciones de parentesco las que determinan directa o indirectamente las normas religiosas, políticas y económicas. "Aquí las personas de alta cuna, las que pertenecen a las mejores familias son las que, en su papel de patrones, controlan la sociedad; de ahí el continuo

interés en demostrar que uno posee alcurnia y procede de las mejores familias" (Malina 2002, 74). Esto hay que vincularlo con la importancia del tema del honor para la gente mediterránea. Preservar y fortalecer el grupo de parentesco y su honor y, por tanto, preservar la lealtad a los parientes, es un valor fundamental para el mundo mediterráneo.

En el campo económico, la familia es la unidad básica de producción y de consumo en la sociedad mediterránea del siglo I. La herencia se transmite por línea masculina y son los varones quienes representan la familia hacia fuera. En el campo religioso, la religión está definida por el *paterfamilias* y nadie al interior del núcleo familiar puede profesar una religión diferente. En el ámbito social y político, es la familia la que garantiza la estabilidad de la estructura en general.

4. Configuraciones de poder al interior de la sociedad judía en el siglo I

La realidad que hemos descrito acerca del Imperio Romano y sus mecanismos de poder ofrecen un marco amplio en el cual ocurre la ejecución de Jesús y la persecución de los primeros cristianos. Pero esta situación imperial se combinó con los mecanismos de poder que operaban al interior de la sociedad judía, que finalmente terminaron con la crucifixión de Jesús. Ese contubernio entre las autoridades judías y romanas queda manifiesto en el tercer anuncio de la pasión que estudiaremos en esta investigación. Por eso hemos considerado importante el estudio de las configuraciones de poder al interior de la sociedad judía del siglo I, porque además las autoridades judías aparecen señaladas por sus títulos en el texto de estudio.

4.1 Palestina bajo el poder romano

Palestina en el siglo I no puede entenderse sin remitirnos a la dominación romana en el territorio a todo lo largo del siglo y mucho tiempo más adelante. Según Néstor Míguez (1996, 23), "la presencia política del Imperio es un factor determinante del mundo vital de la Palestina del primer siglo", puesto que el gobierno efectivo, la dinámica económica y el régimen impositivo estaban sujetos totalmente a Roma. A fin de cuentas, "en Roma se decidía quién gobernaba, con qué título, y cómo, qué medidas tomar que aseguraran el poder imperial y cuánto debía recaudar para las arcas del *Princeps*". Horsley nos describe a Galilea bajo el dominio romano en los siguientes términos:

> Los romanos determinaron las condiciones de vida de Galilea donde Jesús vivió y realizó su misión. En las décadas previas al nacimiento de Jesús, los ejércitos romanos atravesaron el área, incendiaron poblados, esclavizaron a los sanos y mataron a los enfermos. (2003, 27)

Pero las consecuencias del dominio romano no deben leerse en el plano político y macroeconómico solamente. Para la gente común del pueblo probablemente fueron otros aspectos los que más incidieron en su vida: las formas de tenencia y explotación de la tierra, el proceso de urbanización, el auge del modo de producción esclavista, los intentos de colonización del territorio, los impuestos, etc.

Según los datos, los contactos entre Palestina y Roma datan de mediados del siglo II EC, en medio de situaciones políticas complejas en el tiempo de la república romana. Pero Palestina como parte de la provincia de Siria, del Imperio Romano, suele datarse en el 63 AEC con la conquista realizada por Pompeyo. Ya para el año 37 AEC, Herodes el Grande, con la ayuda de los romanos, tenía bajo su dominio a toda Palestina. Este régimen fue implacable con todo tipo de resistencia, implementó una política de construcción edilicia, entre las obras más importantes está el templo de Jerusalén, organizó juegos en honor al César, tuvo una política implacable frente a los fariseos y también trató mal a los saduceos por sus simpatías con los Asmoneos.

Geográficamente, Palestina siempre ha sido un punto estratégico para los Imperios, por su posición central entre Asia, Europa y África. De ahí que para el Imperio Romano fuera muy estratégico mantener a los judíos sometidos y leales a Roma. Por eso tuvo que ceder ante algunas exigencias particulares del pueblo judío.

> La estrategia era sencilla: para proteger sus posesiones de Asia Menor y de Siria contra los partos, Roma avasalla más o menos directamente a las regiones periféricas, esto es Armenia, el reino judío y los pequeños principados árabes, como Iturea. Este proyecto explica igualmente que Roma diera varios decretos (unos 20) a favor de los judíos; para asegurarse la fidelidad de sus nuevos clientes, tuvo que aceptar el reconocimiento de algunos de sus particularismos. (Saulnier y Rolland 2004, 12)

Desde ese punto de vista puede entenderse el miedo romano de que en Palestina se ofreciera algún tipo de peligro para la seguridad de la dominación del Imperio en esa zona. Para ello, una condición absolutamente necesaria de parte del pueblo judío era el respeto de su fe y de sus tradiciones. Las veces que algunos representantes del Imperio intentaron violentar

algunas de las leyes sagradas de los judíos no dieron un saldo positivo para los romanos, pues los judíos demostraron la decisión de defender con su vida sus tradiciones religiosas.

Desde ese interés romano por congraciarse con los judíos se pueden entender los privilegios que el Imperio les concedió en varios decretos. Esto provocó el odio de parte de otras provincias del Imperio, porque se entendía que los judíos eran considerados como un pueblo aparte. También estas condiciones de privilegio por sus leyes religiosas provocaban el desprecio y la burla de parte de las autoridades romanas en Israel. Eduardo Arens (1995, 179) resume los privilegios de los diferentes decretos en cinco: a) El derecho al culto a un solo dios, lo cual les dispensaba de la participación en ceremonias religiosas oficiales, tales como el culto imperial. b) El derecho a tener sinagogas y a reunirse regularmente en ellas. c) El derecho a conservar su reposo del sábado y conservar sus fiestas. d) El derecho de hacer la colecta *shekel* para el templo de Jerusalén. e) Dispensa del servicio militar. Estos privilegios se extendían a todos los judíos, dentro y fuera de Palestina. Con respecto al culto al emperador, los judíos aceptaron elevar en el templo una oración por el emperador, pero nunca adorar al emperador como dios.

Una cuestión muy importante para entender el juicio a Jesús es que los romanos concedieron a los judíos el derecho de resolver jurídicamente sus disputas internas por medio de un tribunal o autoridad judía, sin la necesidad de un juicio romano. Se discute si los judíos tenían derecho de tratar jurídicamente cuestiones de derecho penal común, a menos que no fuera un asunto de sus propias leyes en materia religiosa. En el juicio a Jesús, en el cual se confabularon las diferentes fuerzas judías y romanas, la condena a muerte tuvo que ser determinada por Pilatos, quien representaba a la autoridad romana.

A pesar de los privilegios mencionados, los romanos en realidad no cedieron demasiado en todos los mecanismos de control que hemos señalado anteriormente. La presencia del Imperio se respiraba en todo el ambiente palestino. Un aspecto importante de la vida romana en Palestina era el cobro de tributo, al cual se hace referencia en los sinópticos. La pregunta hecha a Jesús sobre el pago del tributo al César (Mc 12, 13-17) no sólo refleja esta realidad de omnipresencia del tema del pago del tributo a Roma, sino que también había un intento de hacer caer a Jesús en una falta de *lesa majestad*, por lo que remite a dos mecanismos de control del Imperio en Palestina.

El tributo romano no sólo representaba el sostenimiento económico del Imperio, sino que también podía ser una manera de vejación de los pueblos conquistados para que se remitieran constantemente a la idea de que el dominio era de los romanos. En las provincias imperiales es el emperador el que goza de la percepción de los impuestos y quien de hecho supervisa la operación por medio de sus procuradores. Con el correr de los años, el emperador acabó controlando personalmente todo el sistema fiscal. Para la época que nos interesa, una parte de los impuestos directos se percibía todavía por medio de los publicanos; se trataba de financieros agrupados en sociedad para encargarse de la recaudación de las tasas y de la adjudicación de los trabajos. (cf. Saulnier y Rolland 2004, 17)

Una estrategia típica de Roma para mantener el control del Imperio era reforzar a la elite local y convertirla en una fuerza útil a Roma. De ahí que en Palestina un mecanismo importante de control romano fuera garantizar la lealtad de autoridades religiosas judías, sobre todo el sumo sacerdote.

Por todo esto, el espíritu de resistencia al invasor extranjero, con continuas provocaciones a sus tradiciones religiosas, y la angustia económica que vivía el pueblo de Israel bajo Roma, la situación de Palestina en el siglo I está atravesada por fuertes movimientos judíos de resistencia contra Roma, como veremos más adelante.

4.2 Configuraciones de poder al interior de la sociedad judía

Palestina en el siglo I era una sociedad teocrática. Todo estaba organizado teniendo como centro la fe en un dios único, el Dios de Israel. Después de muchos avatares históricos, esta fe y la organización de la sociedad judía fue adquiriendo diversos matices. Uno de ellos fue la centralización del templo de Jerusalén respecto a toda la vida judía. El centro de las configuraciones de poder en la Palestina del siglo I era el templo de Jerusalén. En él confluyen los poderes económico, político, social y religioso, “nadie podía atacarlo sin socavar los cimientos de la vida social”. (Guijarro, s.f., 21)

En el aspecto económico, era el centro del comercio y de los negocios: “en él se encuentran los tesoros de las finanzas públicas, y se acuña moneda para todas las transacciones que se realizan en su interior (Míguez, s.f., 21). En el templo de Jerusalén se encontraba gran

parte de la riqueza judía. Además de la importancia económica, el templo tenía una importancia política y, por supuesto, religiosa.

> El templo es también la sede del poder político: en él tiene su sede el Sanedrín, y junto a sus muros se encuentra la fortaleza Antonia, residencia del gobernador y de sus tropas. Finalmente, es el centro de la vida religiosa: allí suben los judíos en peregrinación con motivo de las principales fiestas, pues es el único lugar en que, según la ley de Moisés, pueden realizarse los sacrificios prescritos. El templo es, pues, una caja de resonancia de todo lo que ocurre en el país, y la postura frente a esta institución tan importante era necesariamente un rasgo característico de los grupos y tendencias religiosas. (Guijarro, s.f., 21)

Ched Myers (1992, 111) se refiere también al poder simbólico e ideológico del templo de Jerusalén, en tanto que era el centro de la tierra, el lugar en donde habita Dios, el lugar donde todo varón judío tenía que peregrinar cada año y pagar contribuciones.

Por eso, para hablar de las configuraciones de poder en la sociedad judía del siglo I habrá que referirse en primer lugar al clero, empezando por la cúspide de la pirámide religiosa, el sumo sacerdote. Después del destierro, el sumo sacerdote se fue convirtiendo poco a poco en la piedra angular de la sociedad judía. Era el responsable de la ley y el templo, presidía oficialmente el sanedrín, era el único que podía rezar y expiar por el pueblo entero una vez al año, en el corazón del templo, el Santo de los Santos, para la expiación.

Por sus funciones, el sumo sacerdote gozaba de una gran dignidad y a la vez de una situación económica confortable. Él era el primero en escoger su parte entre las ofrendas hechas en el templo y destinadas a los sacerdotes. El templo era para él una buena fuente de ingresos, ya que era efectivamente un centro muy importante de comercio. Allí se compraba todo para el sacrificio, así como perfumes, maderas preciosas y otros objetos de lujo. Todo este comercio pertenecía al sumo sacerdote o se le confiaba a grandes comerciantes.

El sumo sacerdote no gozaba de mucha popularidad en el pueblo pues además era bastante sumiso ante el poder romano, que lo podía poner y deponer en el cargo. Carlos Bravo Gallardo (1989, 113) aporta un dato muy interesante al respecto: “Una de las contradicciones del momento era que los ornamentos los guardaba Roma, y se los prestaba al sumo sacerdote una vez al año para ese servicio sacro. Así que el acceso al Dios de Israel estaba también bajo dominio romano”.

Otra organización de gran poder en Palestina del siglo I era el Sanedrín, que era la corte suprema de Israel. Se trata de un consejo que asesora al sumo sacerdote, jefe supremo de la nación, que lo preside. Consta de 71 miembros: los senadores o ancianos, los sumos sacerdotes depuestos, algunos sacerdotes saduceos y luego, cada vez más algunos escribas fariseos. Como corte de justicia, juzga de los delitos contra la ley, fija la doctrina y controla finalmente toda la vida religiosa.

Respecto a los senadores o ancianos del sanedrín, Saulnier y Rolland comentan que ellos

> forman la aristocracia laica de Israel, una aristocracia muy reducida en número, pero muy rica, gracias a sus grandes propiedades o al comercio… Estos grandes propietarios y negociantes estaban relacionados con el mercado principal, o sea, el templo y sus dirigentes, los sumos sacerdotes. También estaban ligados al poder romano que había sabido atraérselos entregándoles los cargos de consejeros y por tanto algún poder. Para Roma, estos consejeros son un excelente apoyo de sus impuestos indirectos; su misma fortuna es la garantía de que de todas formas, el impuesto entrará en la caja del imperio. (Saulnier y Rolland 2004, 40)

Los escribas también eran un sector social importante en esta sociedad, sobre todo por su peso social. La mayoría de los escribas eran laicos y no eran muy numerosos. No tenían un ingreso económico como los sumos sacerdotes, sino que su poder era más bien de estatus social, de honores y privilegios.

Como principales grupos político-religiosos de Palestina en tiempos de Jesús se señalan los fariseos, los saduceos, los celotes y los esenios. Los fariseos eran los representantes del judaísmo después de la destrucción del templo de Jerusalén y la disolución del régimen de sumos sacerdotes. Por tanto, eran poderosos en el momento de la redacción de los evangelios posteriores al año 70, pero no tanto durante la vida histórica de Jesús. Los fariseos rehúsan el compromiso político activo y creen que el pueblo y el país alcanzarán su salvación con su piedad y el estudio serio de la ley. Su recelo del poder y su preocupación por la educación de las masas dieron a los fariseos una influencia enorme entre el pueblo; pero se mantenían en una especie de separación del pueblo, al cual consideraban impuro por ser ignorante de la ley. Los saduceos, son descendientes del sacerdocio y de la aristocracia de la época macabea, son benévolos al helenismo y fieles a la dinastía asmonea. Intervienen continuamente en la vida política del país, sobre todo por medio del sumo sacerdote y del sanedrín, como ya hemos señalado. Están muy apegados al Pentateuco. Niegan la resurrección, apoyándose en el concepto tradicional de una retribución inmediata y material: ellos poseen la riqueza y el poder,

porque Dios les bendice y son ellos los justos. Su actividad política es de compromiso con el vencedor, para recuperar todo cuanto puedan. A los celotes, se les reconoce como grupo organizado a partir del año 6 EC. Religiosamente tienen confianza absoluta en Dios y en las instituciones queridas por él: el templo y la ley. Rechazan todo compromiso con el poder romano y luchan activamente por expulsar al ocupante. Los esenios son más escrupulosos que los fariseos respecto a las leyes de pureza. Defensores de los sacerdotes descendientes de la línea de Sadoq, se retiraron del templo cuando los sumos sacerdotes dejaron de ser de ese linaje. Tenían una organización muy jerarquizada y una ascesis muy estricta. La principal comunidad conocida vivía en el desierto de Qumrán, pero también es posible que existieran esenios en los pueblos y ciudades de Palestina.

Es bueno considerar en este punto que para los judíos, la tierra era de Dios y que la entregaba a todos los seres humanos por igual. Por tanto, permanecía en la sociedad el ideal de igualdad de todos los seres humanos y la ausencia de acumulación de unos en perjuicio de los otros. Para mantener esta utopía, el pueblo judío tuvo que inventar leyes que impidieran el enriquecimiento de unos pocos. Tal es el ideal de igualdad expresado en la ley del año sabático y del año jubilar.

> El año sabático se repite cada siete años (de ahí su nombre). Este año la tierra tiene que descansar y quedar en barbecho; los esclavos israelitas eran liberados y por tanto quedaban saldadas sus deudas (Ex 21, 2-6; 23, 10-11; Dt 15, 1-8; Lv 25, 1-7). Cada cincuenta años iba más lejos todavía: todas las tierras tenían que distribuirse de nuevo y cada uno volvía a la posesión del patrimonio de su familia que quizás hubiera enajenado (Lv 25, 8-24). Parece ser que esta ley no se aplicó nunca. Era una utopía. (Saulnier y Rolland 2004, 21)

A pesar de la utopía expresada en estas dos instituciones, la realidad es que en la Palestina del tiempo de Jesús existía un gran número de pobres y de esclavos por deudas, fruto del proceso acelerado de empobrecimiento de las mayorías. En Palestina, como pasa en todas las literaturas de la antigüedad y en los registros arqueológicos, es muy poco lo que podemos encontrar acerca de la vida de los pobres, fuera de lo que aparece en los evangelios. Por eso nos resulta tan significativo el siguiente texto de Theissen respecto a la tradición sinóptica:

> La tradición sinóptica pertenece, sin lugar a dudas, a aquellas escasas tradiciones de la antigüedad, en las que llegan a hablar grupos que, fuera de ahí, han quedado mudos. La historia la escriben en su casi totalidad los poderosos. Aquí, sin embargo, vemos el mundo desde una perspectiva “desde abajo”. La singularidad histórico-formal de la tradición sinóptica está relacionada, sin duda, con eso. (1985, 33)

En el grupo de los pobres se pueden distinguir por un lado los pobres que tenían para vivir aunque sea en medio de precariedades, tales como los pequeños propietarios de tierra que podían consumir sus productos y hacer un poco de intercambio; los artesanos, los obreros y jornaleros que pierden su independencia y tienen que ponerse a servir a otro amo.

Pero también había otro gran grupo de pobres que aparecen en los rostros de bandoleros, mendigos, enfermos o esclavos, los cuales en realidad no tenían nada para vivir, expulsados de sus tierras y propiedades y, por demás, considerados impuros ante la ley. Los mendigos eran parte del paisaje de Jerusalén, aprovechando el tránsito de peregrinos para pedir alguna limosna.

En lo que respecta a la realidad de la mujer, ella depende de su dueño o marido, a quien está obligada a atender en todas sus necesidades; no puede gozar ni de los ingresos de su trabajo; está sometida solamente a los mandamientos negativos de la ley. Su lugar es la casa, atendiendo a los hijos y al hogar. En la calle se tiene que cubrir con un velo. No hay que dirigirle nunca la palabra, ni siquiera para saludarla. No puede ser testigo ni juez en un tribunal. No hace número en la sinagoga para comenzar un oficio. Pero su marido está obligado a mantenerla y parece ser que en el campo, la mujer tiene mayor libertad, expresada en la participación en labores agrícolas y el comercio.

La esclavitud existía en Palestina, aunque las relaciones amo-esclavo en el caso de judíos tenía algunos atenuantes. No sucede lo mismo cuando se trata de esclavos judíos en manos de paganos o esclavos paganos en manos de judíos. Cuando se trata de un esclavo pagano en manos de judíos: se le compra para toda la vida, es propiedad del Señor por completo, se le puede tratar mal y no puede tener ninguna posesión. Las únicas limitaciones son ciertas mutilaciones que les están prohibidas y el asesinato, el cual es juzgado como un crimen.

Por todo lo dicho, podemos referirnos a la sociedad judía del siglo I como una sociedad profundamente dividida por cuestiones sociales, políticas, religiosas y económicas. Esa división provoca una separación entre un grupo privilegiado, también con profundas divisiones dentro de sí y una masa de pobres y excluidos social y religiosamente hablando. A veces las clases altas se ponían de acuerdo en algunos puntos, entre ellos, dar muerte a Jesús y combatir a las fuerzas invasoras.

4.3 Resistencia judía contra Roma

Frente al estado de cosas de Palestina bajo el dominio romano se adoptaron diferentes posturas, dependiendo de los vínculos que cada grupo tenía con el Imperio. Guijarro distingue tres tipos de posturas: el colaboracionismo, la resistencia y la de los que ante todo intentaban sobrevivir:

> A los colaboracionistas se los encuentra entre las clases próximas al poder político o religioso: los herodianos y saduceos, cortesanos y miembros del alto clero, respectivamente. La resistencia recluta sus adictos entre las clases bajas, que son las más oprimidas. Son sobre todo motivaciones religiosas las que irán alimentando los grupos de oposición, pero esto ocurrió sobre todo a partir del año 44 d.C. bajo la serie de procuradores. Finalmente, el grupo más numeroso, la mayoría del pueblo, se apunta a los que desean sobrevivir. Aquí está la mayoría de los fariseos y escribas, que no veía con buenos ojos la marcha de los romanos, pero esperaban la liberación del pueblo por intervención directa de Dios. En cualquier caso, se vivía una situación de creciente tensión ante la que era necesario tomar una opción y en la que se alimentaba la esperanza de unos tiempos nuevos y de un futuro mejor. (s.f., 18)

No obstante, consideramos que la resistencia judía frente a Roma fue una constante durante el siglo I y en algunas situaciones determinadas como la guerra judía contra Roma (67-70) la resistencia estaba formada por diversos grupos religiosos y clases sociales. Myers (1992, 96) señala como causas principales de las revueltas judías contra Roma el flaco desempeño económico y político de la administración romana y la corrupción endémica dentro de ella y de su elite colaboradora judía. Mesters (1992, 51) sostiene que "los agricultores llegaban a pagar junto con los tributos e impuestos, casi la mitad de la producción al nuevo patrón". Pero en definitiva, según Mesters

> Lo que marca la reacción del pueblo durante este período, es la falta de rumbo. Casi cada año estallaba una revuelta, sobre todo en Galilea. Oprimido y confuso, el pueblo reaccionaba sin saber qué dirección tomar. Se iba con todo aquel que prometía aliviar el peso del tributo romano. (1992, 51)

Se trataba de un pueblo empobrecido al que todo le fue quitado. Su reacción era fruto de la desesperación. A veces eran revueltas en donde se podían involucrar los sectores más altos de la sociedad judía; otras veces eran muchas y diversas manifestaciones cotidianas de la gente sencilla contra Roma y contra las mismas autoridades judías.

Según Mesters (1992) después de la primera gran revuelta contra Herodes, entre los años 37 al 4 AEC, se logró una relativa calma por la política represiva de Herodes y por cierta estabilidad económica fruto de la *pax romana*. Más que beneficios por un tiempo de paz se trata

de un gobierno duro, explotador y represivo. Del año 4 AEC al 6 EC, en el gobierno de Arquelao, según Mesters fue un año marcado por la explosión de la violencia. Fueron diez años de revueltas, represiones y masacres. Los líderes de este tiempo ya no son los líderes revoltosos. Apelan a las antiguas promesas hechas a David y se proclaman reyes del pueblo. Judas el Galileo se proclama rey del pueblo, lo mismo que Simón, un ex-esclavo de Herodes y Astronjes, un pastor. El pueblo se reconoce en ellos y les sigue en masa. En su lucha contra la opresión, ellos procuran una motivación más profunda que tiene que ver con su fe en Dios y con su misión como pueblo de Dios.

El régimen decretado con ocasión de la deposición de Arquelao trajo una relativa calma que duró del año 6 al 41. Pero la amenaza de explosión popular y de la destrucción por los romanos continuaba existiendo. Las revueltas como las de Barrabás y el Galileo retomaron importancia. La represión romana no se hizo esperar.

Fue precisamente en este período de relativa calma que aparecieron los movimientos proféticos, entre ellos, el movimiento de Jesús y el de Juan Bautista, pero también otros movimientos proféticos. y todos fueron aplastados por Roma. Según Mesters (1992), los movimientos proféticos tenían tres ítems: 1. Una crítica radical a la manera como los líderes oficiales conducían al pueblo. 2. Una increencia en los rumbos y en los métodos adoptados hasta entonces con el fin de encontrar una salida para el pueblo. 3. Una nueva y más radical propuesta para salvar al pueblo de retomar la misión. Querían volver a los orígenes, a la fidelidad del primer amor.

En el tiempo de Jesús surgió una forma nueva y radical de resistencia. Eran los sicarios, llamados así por las armas que portaban en forma de daga. Era un movimiento de tipo terrorista ante al terror del imperio. Cometían asesinatos selectivos a líderes del imperio. Según Horsley (2003), los sicarios estaban dirigidos por antiguos líderes escribas. Los sicarios son fruto de una sociedad que se encontraba al borde de la desesperación. Ya a finales de los 40, la situación de los productores judíos y galileos se había deteriorado por la sequía y la hambruna, mientras que la elite no hacía mucho por mejorar la situación. Los sicarios volvieron el régimen ingobernable y poco a poco fue concluyendo en la revuelta del 67 que terminó con la destrucción de Jerusalén.

Podemos definir pues, el siglo I en Palestina con la presencia de un sinnúmero de movimientos de múltiples tipos, todos los cuales tienen en común la resistencia al régimen

romano y a las elites de Jerusalén. Muchos movimientos oponían resistencia a través de movimientos armados de diversas índoles; otros tenían otras propuestas alternativas que el Imperio no acababa de entender en qué medida le ofrecían peligro a su seguridad, pero que finalmente terminaron reprimiéndolos fuertemente, como es el caso los movimientos de Jesús y el de Juan Bautista.

4.4. El movimiento de Jesús

Para terminar este capítulo nos pareció de suma importancia trazar algunos rasgos característicos del movimiento de Jesús, como un movimiento alternativo en este contexto de resistencias contra la política imperial romana. De alguna manera, aunque Jesús no lo plantea abiertamente en los evangelios, estos trazos remiten a una concepción de un tipo de poder entendido en una oposición frontal a la manera de ejercer el poder por parte de los romanos.

Empezamos por definir qué entendemos por "movimiento", para luego definir lo que entendemos por movimiento de Jesús. En este contexto, nos referimos a un movimiento en el sentido en que lo define Rafael Aguirre:

> Un movimiento es un grupo carismático, que surge al margen de las instituciones establecidas y, frecuentemente, en contraposición con ellas, que mantiene comportamientos no habituales, sobre todo en el campo económico, que se encuentra polarizado por objetivos inmediatos. Propiamente un movimiento es una fase por la que pasan procesos sociales diferentes, por ejemplo los revolucionarios, la formación de sectas, los nacionalismos, etc. (1987, 34-35)

Al referirse propiamente al movimiento de Jesús, Aguirre señala que se trata de "un grupo intrajudío de renovación, que se reúne en Palestina en torno a Jesús y que continúa hasta el año 70" (1987, 35). Aguirre señala que cuando este movimiento se institucionaliza, se convierte en una iglesia, la Iglesia Cristiana.

Las recientes investigaciones acerca del movimiento de Jesús a las que hemos tenido acceso, han permitido a los estudiosos caracterizar este movimiento dentro del sin número de movimientos de diversos tipos en Palestina contra la dominación romana y contra la dominación de clase dentro de la Palestina judía, específicamente durante la época herodiana.

Por tanto, se trata de movimientos variados contra el poder establecido como dominación. Pero sobre todo, el movimiento de Jesús aparece vinculado en los evangelios al movimiento escatológico de conversión del Bautista. Parece que no fue una relación pasajera. Sin embargo, el movimiento de Jesús se diferencia en que se desarrolla en lugares habitados y no tiene el matiz ascético de Juan, sino que a Jesús se le llama "comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores" (Mt 11, 19). Lo que une a estos profetas es la actitud crítica ante el templo y ante el Imperio.

Para caracterizar el movimiento de Jesús, Aguirre lo relaciona con los llamados "movimientos milenaristas", no sólo los que surgieron en Palestina bajo el Imperio Romano, sino también en "sociedades actuales, sobre todo tercermundistas y coloniales" (Aguirre 1987, 35-41). Según él, los movimientos milenaristas y, por tanto, el movimiento de Jesús, surgen en situaciones de crisis; son movimientos de protesta contra el orden establecido y que buscan un cambio radical para el futuro próximo. Es fundamental la existencia de un profeta que catalice la situación, interprete la conciencia de los sectores marginados y abra la perspectiva de un estado cualitativamente diferente de la realidad; confiere a los sectores marginados que se reconocen en él la conciencia de una nueva identidad y les abre la esperanza de un protagonismo histórico; finalmente, ambos movimientos son de corta duración, o desaparecen o se institucionalizan.

Según Theissen, el movimiento de Jesús se define como un movimiento de desarraigados y de carismáticos itinerantes que abandonaron casa, parentela, protección y posesiones. A través de los dichos de Jesús, Theissen concluye que el radicalismo ético de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante:

> Sólo aquel que está liberado de las ataduras cotidianas del mundo, que ha abandonado casa, hogar, mujer e hijos, que deja los muertos enterrar a los muertos y toma por su modelo a los pájaros y a los lirios, sólo ese puede practicar como obligación la renuncia al domicilio, la familia, posesiones, al derecho y a la defensa. Sólo en ese contexto pueden ser transmitidas las instrucciones éticas correspondientes conservando su credibilidad. (1985, 20)

Aparte de la situación económica desesperante, Horsley (2003, 78) también menciona como causas del movimiento de Jesús las divisiones sociales y regionales (Galilea y Judea). Según él, los galileos pertenecían a comunidades semiautónomas cuya forma de gobierno político-religiosa era la asamblea comunal guiada por los ancianos del pueblo. Había un patrón cultural normativo en oposición al de Jerusalén. Por tanto, podríamos denominar estos

movimientos como propuestas de subversión del orden rígido y centralizador, lo cual implica un problema del tema del poder.

Theissen plantea en su libro más reciente (2004) que el desarraigo en cualquier modalidad -emigrantes, bandidos sociales, mendigos, guerrilleros, adventistas, ladrones, comunidad de Qumrán- es una expresión de una sociedad en crisis y que era generalizado en la sociedad en que Jesús vivió. Jesús es, según Theissen, un maestro, un profeta y un rey itinerante, radical y alternativo. Algo propio de Jesús fue que actuó como taumaturgo y exorcista, lo que hizo posible que proclamase la llegada del Reino con él (Lc 11,20). Es un movimiento campesino, anti Jerusalén y anti templo. Ante una política de violencia, la política del movimiento de Jesús es simbólica, de gratuidad, de no poder, de banquete, de "Reino de Dios". Jesús no ejerció una política real de poder, pero sus acciones simbólicas tienen una profunda dimensión política, tales como la elección de "los Doce", la entrada a Jerusalén y la purificación del templo. La meta del movimiento estuvo determinada por la metáfora del "Reino de Dios" que implicaba una transformación de la sociedad, incluso del mundo. Llamar al proyecto alternativo "Reino de Dios" tiene una clara connotación política que podría considerarse la contraimagen del "reino de los hombres". En el Reino de Dios se proponen unas relaciones humanas totalmente diferentes de las que se podían constatar en orden establecido. El movimiento de Jesús no sólo es producto de la crisis sino que es una propuesta alternativa de solución mediante el amor y la reconciliación. En el movimiento de Jesús sueña la gente sencilla con una gran fiesta familiar en donde todos puedan comer y beber, un gran banquete sin exclusión social. A pesar de que el movimiento surge en las periferias pregona valores que estaban en el centro de la sociedad, invirtiendo los destinatarios. Niños y extranjeros ocupan un lugar especial en el Reino de Dios. El amor al prójimo se radicaliza en amor al enemigo, los extranjeros, los enfermos y pecadores. El mayor es servidor, el primero es el último. La conclusión de Theissen es que Jesús propone una revolución de valores. Como consecuencia de esta práctica, tal y como dice Sanders (2000, 290), el destino de Jesús fue el de los bandoleros sociales.

Entre todas estas características queremos resaltar que el movimiento de Jesús fue profético y, como tal, cuestionaba el estado vigente. Llama la atención que en *La Sombra del Galileo* (Theissen 2000, 184-199), a Andrés, el protagonista, se le encarga investigar si Jesús ofrecía algún peligro para la seguridad del estado. Su conclusión es afirmativa, pero no quiere delatar a Jesús; por eso lo presenta en el relato que hace a Roma como un filósofo y como un

literato inofensivo. Pero él es consciente de que Jesús era más; era un profeta. Incluso lo inserta dentro de una tradición crítica frente a una lógica histórica de opresión:

> En todas partes del mundo se imponen los fuertes. Pero nuestro Dios escogió lo débil: Ayudó a esclavos fugitivos de Egipto y los convirtió en su propio pueblo. Estuvo al lado de los prisioneros de guerra deportados a Babilonia. La conversión a este Dios significa conversión a los pobres y a los débiles. Y, por este motivo, los fuertes y los dominadores se sienten amenazados por nuestro Dios y nos aborrecen. (193)

Haber silenciado que Jesús era un profeta, era silenciar lo que su proyecto tenía de escandaloso para las autoridades del Imperio:

> Yo silencié que Jesús había denunciado el dominio estatal como la opresión y la explotación: "los gobernantes oprimen a sus pueblos y abusan de su autoridad sobre ellos. ¡Entre vosotros no debe suceder así!" ¿No era muy significativo que yo no hubiera encontrado analogías a tales afirmaciones? En ningún sitio encontré palabras que dijeran: El que quiera ser el primero, ¡que sea el último de todos! En ninguna parte encontré afirmación alguna que cuestionara de manera parecida el fundamento del estado. (Theissen 2000, 188-189)

En realidad esa era la característica de Jesús que de alguna manera podía tocar la seguridad del Imperio y por eso Andrés tenía miedo de delatar esta dimensión de Jesús. A nuestro modo de ver esa es la característica que de alguna manera permite que el movimiento trascienda más allá de la muerte del líder. El mismo Theissen (2000, 200) comenta que el profetismo es la singularidad de Jesús y que en ese criterio se juega la diferencia entre la tradición auténtica y la tradición inauténtica sobre Jesús.

Una crítica que hace Aguirre a la propuesta de Theissen acerca del movimiento de Jesús es que lo presenta "como respuesta de una minoría (los carismáticos ambulantes) que abrazan voluntariamente unas exigencias radicales". Para Aguirre -y esto es importante señalarlo al cerrar este punto- el movimiento de Jesús es "la expresión religiosa de un fenómeno social que era la vida real de amplias masas" (Aguirre 1987, 44). Por tanto, para Aguirre, el movimiento de Jesús se presenta como un movimiento social alternativo, inserto en un contexto social de profunda crisis.

Ver el movimiento de Jesús como un movimiento social, no sólo de una minoría itinerante, también permite analizarlo como una realidad que ciertamente removió los cimientos del *status quo*. Por eso se puede decir que la práctica de Jesús permea varias dimensiones, tal y como lo plantea Echegaray (1982, 183-189): En primer lugar, esa práctica

toca el nivel de vida concreta, el nivel económico, nivel de producción y circulación de bienes y aquí la propuesta de Jesús es de "don y comunión con el pobre, opuesta término a término a la lógica de acumulación y de riqueza excluyente por parte del sistema" (183). Un segundo nivel es el político. En él se opone la lógica del reino con la propuesta de ejercer la autoridad como "diaconía de masas, como servicio implicando una igualdad fundamental, basado en la justicia y la equidad"; mientras que del lado "del imperio tenemos dominación de masas, explotación, aprovechamiento, tolerancia de abusos y por lo tanto falta de verdad, poder mentiroso, enmascarador" (184). Un tercer nivel es el que corresponde al comportamiento ético-social. "La práctica de Jesús genera una práctica colectiva, relaciones humanas basadas en un nuevo tipo de lazos éticos" que tienen como fundamento la libertad y el amor; una lógica "simétricamente opuesta al temor generalizado y al egoísmo que propicia la lógica del imperio". Por tanto, la propuesta de Jesús tiene una clara oposición al imperio, pero también propone un cambio a quien desee entrar en esta nueva dinámica.

Conclusión: Dos poderes totalmente opuestos.

Hemos analizado los mecanismos de poder del Imperio romano del siglo I, así como los mecanismos de poder al interior de la sociedad judía. En ambos análisis, podemos hacer referencia a un poder hegemónico que se ejerce como dominación en un entretejido complejo de relaciones que permiten mantener a una elite en un estrato muy superior, distanciado de la inmensa mayoría que viven en la pobreza o la extrema pobreza. Eso ha dado una sociedad profundamente dividida.

Ante la opresión que supone el dominio del Imperio Romano sobre Palestina podemos caracterizar a todo el siglo I con fuertes resistencias frente al Imperio. Esas resistencias son de múltiples tipos, implicando motivaciones políticas, económicas y religiosas, pero todas ellas con el objetivo oponerse al régimen, tanto romano como palestino y proponer otras condiciones de vida para la mayoría empobrecida.

El movimiento de Jesús hay que entenderlo en este contexto. En este estudio nos circunscribimos al esfuerzo de las importantes investigaciones de múltiples autores por desentrañar al Jesús histórico; es decir, el Jesús inmerso en esta compleja realidad social, en continuo discernimiento de su tipo de resistencia y alternativa concreta.

Habiendo hecho el recorrido sobre el tema del poder desde autores contemporáneos y analizando las configuraciones de poder al interior de esta sociedad, se pueden establecer desde ya muchas líneas de contacto. La principal de todas, es la constatación de poderes absolutos históricamente constituidos, pero también hay que referirse a la multitud de movimientos de resistencia en contra de esos poderes tiránicos. Entre ellos está el movimiento de Jesús, el cual se nos revela en sus características como un movimiento que tampoco aspira a tomar el poder, siempre y cuando permanezcan las mismas relaciones opresoras. Su propuesta toca los cimientos de una sociedad organizada con base en la dominación de unos seres humanos sobre otros. Intuimos unas sintonías muy interesantes entre las propuestas de Jesús respecto al poder y las propuestas alternativas que están surgiendo en América Latina de la necesidad de transformar ese poder y establecer otro tipo de relaciones entre los seres humanos.

La pregunta que nos hacemos, llegados a este punto, es a quién le interesaba que este texto que vamos a analizar permaneciera en la memoria del cristianismo. Y más ante la insistencia en que los anuncios de la Pasión se repitan tres veces en el Evangelio de Marcos (8, 31; 9, 30-31, 10, 32-34). Sobre todo, el texto queda con un espectro de sentidos muy interesante, si tomamos en cuenta el análisis que hemos hecho sobre situaciones reales de poderes opresores y de fuertes luchas de resistencia por liberarse de los tentáculos del imperio. No cabe duda de que Jesús vivió esta realidad en los múltiples rostros de sus contemporáneos galileos. Conoció no solamente la historia concreta de dominación del Imperio, sino que conoció también la historia de la resistencia de todo tipo, como hemos señalado. También los primeros cristianos de la época de la redacción del texto vivían este asedio de “los poderes de este mundo”. ¿Por qué entonces no hablar de los relatos de la pasión como un análisis expreso de aquellos que sentían el peso del poder hegemónico y que se resistían desde lo más profundo de sí mismos a aceptar esas relaciones de poder? ¿Por qué no captar una propuesta de transformación profunda del poder? ¿Por qué seguir dulcificando el tema de la cruz y no ponerlo en su justo lugar de ejecución política? ¿Por qué no hacer este diálogo con las relaciones de poder que se establecen en nuestra sociedad y en nuestras instituciones y grupos? ¿Por qué seguir hablando de la cruz dejando intactos los poderes de este mundo? ¿Por qué no percibir la extraña fuerza de Dios en la debilidad de la Cruz como una propuesta de “desinflar los monstruos” que el poder inventa y de remitir a la necesaria construcción de unas relaciones de poder en la que nos consideremos como sujetos, en que la vida humana no sea amenazada, torturada, asesinada? Todas estas inquietudes entrarán en conexión en el proceso de estudio del texto que vamos a iniciar a continuación.

SEGUNDA PARTE: SECCIÓN EXEGÉTICA

Esta sección bien puede considerarse la parte central de nuestra investigación. Se trata del análisis del texto en estudio, tanto a nivel interno del texto (capítulo III), como en el contexto del evangelio de Marcos (capítulo IV). Aunque intentamos hacer un estudio que dé cuenta del conocimiento y uso de los diferentes métodos de estudios bíblicos, se trata de un acercamiento personal al texto desde un eje específico: el tema del poder. Por eso, dentro de los aportes, tanto en cuanto a métodos como con relación al estado de la cuestión acerca del evangelio de Marcos, nos hemos centrado en aquellos puntos que hemos considerado importantes para nuestra búsqueda.

CAPÍTULO II: EL TEXTO Y LAS EVIDENCIAS E CONFLICTOS ENTRE PODERES OPUESTOS

Este capítulo es el primer y principal acercamiento a Mc 10, 32-45. Consta de tres partes: la primera enfatiza el estudio sincrónico del texto del texto, es decir, el análisis del texto tal y como aparece en el canon bíblico. La segunda parte enfatiza el análisis diacrónico; esto es, algunos elementos que pueden explicar parte del proceso que hizo posible que el texto llegara hasta nosotros tal y como está; así como su contexto literario inmediato. La tercera parte intenta inferir algunas conclusiones desde el punto de vista de la temática del poder que pueden deducirse del análisis.

1. Observando las configuraciones de poder dentro del texto: una mirada sincrónica

1.1 El texto en griego

32 +Hsan de. evn th/| o`dw/| avnabai,nontej eivj ~Ieroso,luma(kai. h=n proa,gwn
auvtou.j o` VIhsou/j( kai. evqambou/nto( oi` de. avkolouqou/ntej evfobou/ntoÅ kai.
paralabw.n pa,lin tou.j dw,deka h;rxato auvtoi/j le,gein ta. me,llonta auvtw/| sumbai,nein
33 o[ti ivdou. avnabai,nomen eivj ~Ieroso,luma(kai. o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou
paradoqh,setai toi/j avrciereu/sin kai. toi/j grammateu/sin(kai. katakrinou/sin auvto.n
qana,tw| kai. paradw,sousin auvto.n toi/j e;qnesin
34 kai. evmpai,xousin auvtw/| kai. evmptu,sousin auvtw/| kai. mastigw,sousin auvto.n
kai. avpoktenou/sin(kai. meta. trei/j h`me,raj avnasth,setaiÅ

35 Kai. prosporeu,ontai auvtw/| Vla,kwboj kai. VIwa,nnhj oi` ui`oi. Zebedai,ou le,gontej auvtw/|\ dida,skale(qe,lomen i[na o] eva.n aivth,swme,n se poih,sh|j h`mi/nÅ

36 o` de. ei=pen auvtoi/j\ ti, qe,lete, ÎmeÐ poih,sw u`mi/nÈ

37 oi` de. ei=pan auvtw/|\ do.j h`mi/n i[na ei-j sou evk dexiw/n kai. ei-j evx avristerw/n kaqi,swmen evn th/| do,xh| souÅ

38 o` de. VIhsou/j ei=pen auvtoi/j\ ouvk oi;date ti, aivtei/sqeÅ du,nasqe piei/n to. poth,rion o] evgw. pi,nw h' to. ba,ptisma o] evgw. bapti,zomai baptisqh/naiÈ

39 oi` de. ei=pan auvtw/|\ duna,meqaÅ o` de. VIhsou/j ei=pen auvtoi/j\ to. poth,rion o] evgw. pi,nw pi,esqe kai. to. ba,ptisma o] evgw. bapti,zomai baptisqh,sesqe(

40 to. de. kaqi,sai evk dexiw/n mou h' evx euvwnu,mwn ouvk e;stin evmo.n dou/nai(avllV oi-j h`toi,mastaiÅ

41 Kai. avkou,santej oi` de,ka h;rxanto avganaktei/n peri. VIakw,bou kai. VIwa,nnouÅ

42 kai. proskalesa,menoj auvtou.j o` VIhsou/j le,gei auvtoi/j\ oi;date o[ti oi` dokou/ntej a;rcein tw/n evqnw/n katakurieu,ousin auvtw/n kai. oi` mega,loi auvtw/n katexousia,zousin auvtw/nÅ

43 ouvc ou[twj de, evstin evn u`mi/n( avllV o]j a'n qe,lh| me,gaj gene,sqai evn u`mi/n e;stai u`mw/n dia,konoj(

44 kai. o]j a'n qe,lh| evn u`mi/n ei=nai prw/toj e;stai pa,ntwn dou/loj\

45 kai. ga.r o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou ouvk h=lqen diakonhqh/nai avlla. diakonh/sai kai. dou/nai th.n yuch.n auvtou/ lu,tron avnti. pollw/nÅ

1.2 Traducción de referencia

32 Estaban en el camino, subiendo hacia Jerusalén
y Jesús delante de ellos
y estaban espantados
y los que le seguían tenían miedo.
Y tomando consigo nuevamente a los doce,
comenzó a decirles las cosas que a él le iban a acontecer
33 miren, estamos subiendo hacia Jerusalén
y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes
y a los escribas
y lo condenarán a muerte
y lo entregarán a los gentiles

34 y se burlarán de él
y lo escupirán,
lo azotarán
y lo matarán
y después de tres días resucitará.
35 Y se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo
y le dicen:
Maestro, queremos que hagas por nosotros lo que te vamos a pedir.
36 El les dijo:
¿Qué quieren que haga por ustedes?
37 Ellos le respondieron:
concédenos que nos sentemos uno a tu derecha
y otro a tu izquierda en tu gloria.
38 Jesús les dijo:
No saben lo que piden.
¿Pueden beber el cáliz que yo voy a beber
o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?
39 Ellos contestaron:
Podemos.
Y Jesús les dijo:
El cáliz que yo voy a beber beberán
y con el bautismo con el cual yo voy a ser bautizado, se bautizarán
40 pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda,
no está en mí concederlo,
sino que es para quienes está preparado.
41 Y, al oír esto, los otros diez comenzaron a indignarse por causa de Santiago y Juan.
42 Y, convocándolos, Jesús les dijo:
Ustedes saben que los que son tenidos como gobernantes de los pueblos,
los subyugan
y que los grandes los oprimen.
43 No debe ser así entre ustedes,
sino que el que quiera llegar a ser grande entre ustedes,
deberá ser su servidor.
44 Y el que quiera ser primero entre ustedes,
deberá ser esclavo de todos.

45 Porque tampoco el Hijo del Hombre vino para ser servido,
sino para servir
y dar su vida en rescate por muchos.

1.2.1 Algunas observaciones sobre la traducción

Hemos separado el texto por frases, tomando muchas veces como referencia la partícula Kai (*y*), tan recurrente en Marcos. Visualizar el texto de esta forma permite distinguir mejor los detalles, las secciones de diálogo y de narración, los sujetos de las diferentes expresiones, la fuerza que tiene cada frase en particular. Todo ello ofrece gran ayuda para el análisis.

Para algunas expresiones ha sido un tanto difícil la traducción, por lo que aquí comentamos algunas de ellas a fin de dar razón de las opciones de traducción que proponemos.

En el v. 32 aparecen varias maneras para referirse a las personas que estaban con Jesús camino a Jerusalén:

Estaban en el camino, subiendo hacia Jerusalén
y Jesús delante de ***ellos***
y [***ellos***] *estaban espantados*
y ***los que le seguían*** *tenían miedo.*
Y tomando consigo nuevamente ***a los doce,***
comenzó a decirles las cosas que a él le iban a acontecer

En total, hay cuatro expresiones para referirse al grupo que acompañaba a Jesús: dos veces se habla de "ellos", luego de "los que le seguían" y finalmente habla de "los doce". Específicamente en las expresiones del 32b: (*y ellos estaban espantados y los que le seguían tenían miedo*) parece repetirse la misma idea, aunque se trate de palabras diferentes, tanto para referirse al sujeto como al predicado. Hemos traducido la expresión, tal y como está en el griego. La Biblia de América traduce todo el v. 32a: *Subían camino de Jerusalén y Jesús iba delante de sus discípulos que lo seguían admirados y asustados*. Por tanto, resume los tres primeros sujetos que aparecen en el griego en un solo sujeto: "los discípulos que le seguían"; pero en el texto griego no aparece la palabra "discípulos", por lo que hay un empleo gratuito de esa palabra en esta traducción. Creemos que para un estudio sincrónico del texto, la traducción

literal abre una posibilidad insospechada de la cantidad y diversidad de personas que acompañaban a Jesús camino a Jerusalén.

Una segunda expresión que ha sido importante en la traducción es la que aparece en el v. 42: oi;date o[ti oi` **dokou/ntej** a;rcein tw/n evqnw/n. Lo cual hemos traducido como: u*stedes saben que los que son tenidos como gobernantes de los pueblos...* Dos de las versiones consultadas en español han traducido esta expresión: *ustedes saben que los que figuran como gobernantes de las naciones...* Tres versiones han traducido: *ustedes saben que los que son tenidos como jefes de las naciones...* Llama la atención la multiplicidad de palabras que usan las traducciones de las versiones populares para explicar la expresión: *como ustedes saben, entre los paganos hay jefes que se creen con derecho a gobernar...* o *en este mundo, como ustedes bien saben, los jefes de las naciones gobiernan sobre sus pueblos....* Esta variedad de traducciones revela la búsqueda por transmitir fielmente lo que el texto griego quiere expresar, lo cual no resulta muy fácil. Nuestra decisión de traducción quiere comunicar la crítica irónica que le imprime el término doke,w a la expresión. *Los que* ***son tenidos como*** *gobernantes* supone que hay una dicotomía entre lo que "parece ser" según el sentido común y lo que es en realidad. Es como si en el discurso de Jesús no se reconociera que los que comúnmente son considerados como gobernantes en verdad lo sean; es decir, si la manera de ellos gobernar es subyugando y oprimiendo, entonces no es una manera de gobernar que se pueda reconocer como legítima.

Seguida de esta expresión está **katakurieu,ousin** auvtw/n que hemos traducido por: *las subyugan.* La expresión completa está colocada formando un paralelismo sinonímico con oi` mega,loi auvtw/n **katexousia,zousin** *sus grandes las oprimen.* Katakurieu,ousin quiere decir literalmente *poner bajo señorío* y katexousia,zousin *poner bajo su autoridad.* Si los dos términos se refieren a *poner bajo* (*kata*) quiere decir que tanto *los que son tenidos* por gobernantes como *los grandes* ejercen un *poder sobre*, lo cual queda radicalmente cuestionado en el texto.

Por lo demás, hay otros detalles que irán saliendo a lo largo del análisis y que también nos parecen sutiles e interesantes para nuestras búsquedas. Deseamos sólo llamar la atención sobre la partícula ivdou., en el v. 33, que hemos traducido por *miren*. Consideramos que esta partícula encabezando el anuncio de la pasión, le confiere a los vv. 33-34 un énfasis especial dentro del texto. Es como decir ¡*atención!* Finalmente, resaltamos la negación ouvc en el v. 43. Entendemos que esta negación le da una fuerza al contraste entre lo que se ve que sucede en la

sociedad y la indicación de cómo han de ser las relaciones entre los discípulos. Es decir, la enseñanza acerca de la manera de ejercer el poder en la comunidad empieza negando categóricamente la manera de ejercer el poder por los que se dicen gobernantes de los pueblos.

1.2.2 Variantes textuales

Hemos asumido el texto griego Nestle-Aland 1994. 27° ed. con sus opciones textuales. Entendemos que las variantes textuales que aparecen en el texto, no ofrecen un interés teológico considerable.

En el v. 34 hay una variante textual para la expresión meta. trei/j h`me,raj: *después de tres días.* Varios copistas modifican la expresión por th tri,th h`me,ra: *al tercer día*. Según Metzger (1971, 107) la razón por la cual varios copistas modificaron esta expresión es porque th tri,th h`me,ra era una expresión que se usaba más frecuentemente en la época. Por tanto, al ser la expresión meta. trei/j h`me,raj más antigua, se supone que es una versión más cercana al original.

Al final del v. 40 hay una variante textual en la que algunos manuscritos añaden: *sino que es para quienes está preparado* ***por mi padre***. Esta variante es atestiguada por pocos manuscritos, aunque entre ellos está el códice Sinaítico de primera mano (a*). El uso del verbo en voz pasiva: h`toi,mastai imita la costumbre hebrea de evitar pronunciar el nombre de Dios que aparece como agente implícito sin el agregado *por mi Padre*. De manera que tampoco esta variante ofrece una variación sustancial al texto.

1.3 Delimitación del texto

1.3.1 Delimitación amplia

Para tener una vista panorámica de la ubicación del texto, consideramos oportuno situarlo en el contexto de los tres anuncios de la pasión, entendiendo que los tres anuncios forman una unidad. Nuestro texto se ubica en ese contexto amplio que podríamos denominar los textos del camino. Se trata del ministerio de Jesús fuera de Galilea y en el camino hacia Jerusalén. Estos tres anuncios de la pasión están delimitados por dos curaciones de ciegos y esto no es casual. Guy Bonneau (2003, 24) señala que en 8, 22-30 hay una curación de un ciego

y el reconocimiento mesiánico. Lo mismo ocurre en 10, 46-53. Dentro de este encuadre se ubican los tres anuncios de la pasión, siendo Mc 10, 32-45 el tercer y último anuncio.

De esta manera la delimitación amplia del texto iría desde 8,22 hasta 10,52. Esta delimitación es bastante clara y permite ver que este bloque tiene una función de enlace al interior del Evangelio, puesto que une la sección del ministerio de Jesús en Galilea con su ministerio, pasión y resurrección en Jerusalén. A su vez, encierra un fuerte contenido teológico, como analizaremos más adelante. Según Theissen (2002, 21) "la mayoría de los exegetas coinciden en que el evangelista Marcos combina varias tradiciones de Jesús, especialmente los relatos de milagros y el relato de la pasión". Esto reforzaría la función de enlace de esta sección en el Evangelio y, como veremos más adelante, gran parte de esta sección es redacción de Marcos, tal vez precisamente por esta necesidad de vincular las dos grandes tradiciones con las que contaba, y proponer un todo organizado con una intención teológica. Francisco de la Calle indica que esta sección está delimitada por la toponimia del camino y que todo el bloque tiene un significado teológico específico relacionado con el seguimiento.

> La sección 8, 27-10, 52 forma una unidad cerrada desde el punto de vista de una conexión de tipo Geográfico; la conexión es temática... Existe una mención toponímica, el camino, con un significado teológico propio y exclusivo de toda la sección y que corresponde a la idea teológica que desarrolla el evangelista: la enseñanza de los seguidores de Jesús. Es, junto con desierto y mar de Galilea, lo que llamamos una mención toponímica primaria. (de la Calle 1975, 185)

1.3.2 Delimitación inmediata

Dentro del bloque que hemos señalado en el punto anterior (8, 22-10, 52), puede seguirse un patrón en cada uno de los tres anuncios de la pasión y su relación con los textos que le siguen a cada uno (8, 31-9, 29; 9, 30-10, 31; 10, 32-45). En cada uno de ellos está el anuncio de la pasión (8, 31; 9, 30-31; 10, 32-34), seguido de unas lecciones a los discípulos a partir de una escena intermedia que genera una contraposición entre lo que se enseña y lo que los discípulos piensan (8, 32-9, 29; 9, 32-10, 28; 10, 35-45). Estas secciones de enseñanzas de Jesús tienen estrecha relación con el anuncio de la pasión que las precede. En ese sentido, el texto tiene una clara delimitación en tanto que comienza con el inicio del tercer anuncio de la pasión, seguido de una escena de contraposición de los discípulos respecto a lo que se ha anunciado (hijos de Zebedeo vv. 35-40), lo cual es corregido de alguna manera con otra lección de Jesús (vv. 41-45), relacionada con el anuncio de la pasión que se había hecho al inicio (vv. 32-34).

Pero además, para una delimitación inmediata de esta sección sirve el criterio geográfico. Siendo que el texto comienza diciendo que *estaban en el camino subiendo hacia Jerusalén* y en el 10, 46 nos dice que *llegan a Jericó,* nos pareció que hay aquí una sección con un principio y un final definidos en lo que se refiere al movimiento de la escena hacia otro lugar. Estar "en el camino" da la sensación de que iban caminando en una zona más o menos despoblada, pero en la perícopa de la curación del ciego, ya están en una población bastante definida: Jericó.

Por otro lado, la expresión *Hijo del hombre* que aparece en 10,33 y se repite en 10,45, formando una *inclusio* ayuda a definir el texto por un segundo criterio de delimitación: una figura narrativa que es una especie de cierre temático. El v. 32 sería una introducción para esta parte. Así, la sección 10, 32-45 queda encerrada por un doble corchete y, con ellos, una delimitación clara.

Jerusalén	*Hijo del Hombre*	*Hijo del Hombre*	Jericó
v. 32	v.33	v.45	v.46

1.4 El texto y sus movimientos internos

Al leer el texto dejándonos llevar por sus movimientos internos, encontramos que el v. 35 expresa una especie de ruptura del ritmo. El texto comienza con una introducción del narrador (v. 32), quien cede la palabra a Jesús (vv. 33-34). La escena que se narra a partir del v. 35 es muy diferente y continúa hasta el v. 40. De esta manera los vv. 32-34 forman una unidad narrativa y lo mismo los vv. 35-40. Así, nos queda una última sección que comprende a los versos 41-45. Creemos que el ritmo y el contenido de esta sección están más bien vinculados con la primera sección (vv. 32-34). De hecho ambas secciones están vinculadas con la expresión el *Hijo del hombre*, a la cual hemos hecho referencia. Así, el texto quedaría dividido en tres grandes bloques, donde la primera y tercera parte tienen bastante relación. Esta relación también queda manifiesta en que en ambas escenas, hay un monólogo de parte de Jesús. Se trata de una enseñanza para los discípulos. Sin embargo, en la segunda sección aparecen dos personajes en primer plano, los hijos de Zebedeo, quienes entablan un diálogo con Jesús. Ya no se trata de un monólogo y ya no se trata del grupo de discípulos escuchando las palabras de Jesús. Hay dos personas que asumen un protagonismo y establecen una relación de petición,

preguntas y respuestas. Con lo que hemos analizado hasta ahora, podemos hablar de que la estructura del texto va apuntando a un modelo concéntrico de tipo A-B-A´.

32 Estaban en el camino, subiendo hacia Jerusalén
y Jesús estaba delante de ellos
y ellos estaban espantados
y los que le seguían tenían miedo.
Y tomando consigo nuevamente a los doce,
comenzó a decirles las cosas que a él le iban a acontecer
33 porque, miren, estamos subiendo hacia Jerusalén
y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes
y a los escribas
y lo condenarán a muerte
y lo entregarán a los gentiles
34 y se burlarán de él
y lo escupirán,
lo azotarán
y lo matarán
y después de tres días resucitará

35 Y se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo
y le dicen:
Maestro, queremos que hagas por nosotros lo que te vamos a pedir.
36 El les dijo:
¿Qué quieren que haga por ustedes?
37 Ellos le respondieron:
concédenos que nos sentemos uno a tu derecha
y otro a tu izquierda en tu gloria.
38 Jesús les dijo:
No saben lo que piden.
¿Pueden beber el cáliz que yo voy a beber
o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?
39 Ellos contestaron:
Podemos.
Y Jesús les dijo:
El cáliz que yo voy a beber beberán
y con el bautismo con que yo voy a ser bautizado,

se bautizarán
40 pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda,
no está en mí concederlo,
sino que es para quienes está preparado.

41 Y, habiendo oído, los otros diez
comenzaron a indignarse por causa de Santiago y Juan
42 Y, llamándolos, Jesús les dijo:
Ustedes saben que los que son tenidos como
gobernantes de los pueblos,
los subyugan
y que los grandes las oprimen.
43 No sea así entre ustedes,
sino que quien quiere llegar a ser grande entre ustedes,
será su servidor.
44 Y quien quiere ser primero entre ustedes,
será el esclavo de todos.
45 Pues también el Hijo del Hombre no vino para ser servido,
sino para servir
y dar su vida en rescate por muchos.

Toda la narración tiene una unidad a través de los personajes que aparecen: Jesús y los discípulos. En la primera sección (vv. 32-34) hay varias referencias a los que acompañaban a Jesús ("ellos", "los que le seguían", "los doce"). Los hijos de Zebedeo que aparecen en la segunda sección (35-45) dan una secuencia de la interacción de Jesús, al menos con una parte de los discípulos. En la tercera sección son convocados "los otros diez", para completar el grupo de "los doce". Esta continuidad ayuda a profundizar una mirada sincrónica del texto en general, detectando en él una estructura de tipo concéntrico.

A Jesús toma a los doce consigo para instruirlos

(Hijo del hombre sufriente)

B Se acercan Santiago y Juan

C Introducción a la petición

D Petición: sentarse a la derecha y a la izquierda

E **a** Poder beber el cáliz

b y ser bautizados en el bautismo

X **Podemos**

E´ **a´** El cáliz que yo voy a beber

b´ El bautismo con que voy ser bautizado

D´ Sentarse a mi derecha y a mi izquierda:

C´ Negación de la petición: "no está en mí concederlo"

B´ Indignación de los diez con Santiago y Juan

A´ Jesús convoca a los doce y los instruye (los hijos de Zebedeo y los diez)

(Hijo del hombre servidor)

Visualizando el texto con esta organización, y considerando lo que afirma Weren (2003, 45) de que en una estructura concéntrica, "el énfasis se pone de ordinario en la sub-división central", descubrimos un énfasis revelador, en lo que se refiere a nuestra búsqueda en el texto. En el centro de la estructura ha quedado la expresión de los discípulos: *podemos*. En el griego está expresado con una palabra suelta: duna,meqa: [*nosotros*] *podemos*. Esta respuesta de los hijos de Zebedeo en el v. 39 se refiere a la pregunta sobre poder beber el cáliz y pasar por el bautismo igual que Jesús, expresado en el v. 38. Es decir, Jesús, en vez de responder a la petición de los hijos de Zebedeo de sentarse a la derecha y a la izquierda en la gloria (v.37), les hace una pregunta sobre su capacidad de sufrimiento, lo cual está en una lógica muy diferente de la petición de los dos discípulos. Por eso, no sabemos exactamente si en su respuesta les queda claro el planteamiento de Jesús. Cabe pensar que todavía ellos están en la misma lógica de poder que los llevó a pedir los primeros puestos y no la lógica de Jesús de entregar la vida en total gratuidad. En cualquier caso, la negativa de Jesús en el v. 40 deja claro que él no está en la misma lógica del poder de la petición de los discípulos. Jesús se expresa sin poder ante los poderes que le condenan, entregan, burlan, azotan, escupen y matan. Si algún poder tiene Jesús en todo esto es el poder de entregar la vida. Y Jesús pregunta a los hijos de Zebedeo sobre ese poder, no sobre el poder de sentarse a la derecha y a la izquierda en la gloria. La respuesta de Jesús de que *no está en mí concederlo*, expresa también una lógica de gratuidad. En conclusión, la lógica del poder de Jesús y la de los hijos de Zebedeo están en el texto en dos líneas paralelas que jamás se juntan. Ante la petición de poder y gloria de los hijos de Zebedeo Jesús contrapone la entrega en el sufrimiento en total gratuidad.

El centro del texto en la palabra *podemos*, puesta en boca de los discípulos, deja al lector con una sensación de ambigüedad respecto al tema del poder. ¿Podemos qué? ¿beber el cáliz del martirio? Si es así, esta expresión parece ser la idea más cerca que los discípulos tienen acerca del poder para entregar la vida, al estilo de Jesús; aún así, Jesús se apresura en aclarar que el poder para dar la vida no espera recompensas, es una entrega totalmente gratuita. Según la lógica de los hijos de Zebedeo, pasar por el cáliz y el bautismo de la muerte no sería más que algo necesario para poder llegar a puestos de honor en la gloria. En cambio, el poder de entregar la vida que tiene Jesús parece fundamentarse en una convicción honda de entenderse para la gratuidad.

De cualquier modo, esta propuesta de estructura permite centrar el texto en el tema del poder, objeto de nuestro estudio. Desde ese punto de vista habría muchos aspectos que precisan de una mayor profundización, como haremos más adelante. Sin embargo, esta estructura no necesariamente explica otras dimensiones que también son interesantes en el texto. Como dice Wim Weren

> A veces advertimos que, en la práctica, varios patrones o modelos se han entretejido, de manera que un texto muestra estructuras que se solapan entre sí. Éste es un fenómeno que observamos también siempre que miramos en conjunto hacia un número más grande de unidades de un mismo libro. (2003, 46)

Ciertamente, muchas veces los textos tienen unos entretejidos internos que se expresan con diferentes tipos de puntadas que sirven para relacionar, reforzar o crear unidades pequeñas de sentido. Otras veces, parte del texto en estudio tiene puntadas con unidades mucho más amplias. Consideramos que es importante dejar que el texto se nos muestre libremente, incluso sorprendiéndonos. Por eso en el análisis de las pequeñas unidades que hacemos a continuación, nos permitiremos establecer esas relaciones que tal vez no han quedado suficientemente expresas con esta estructura.

1.5 Más allá de las palabras

En esta parte deseamos profundizar un poco más sobre cada una de las tres secciones que señalamos al inicio del punto anterior. Consideramos que esta profundización será de gran

interés para las decisiones exegéticas que iremos haciendo posteriormente. Para ello nos ayudará entrar en el significado profundo de varias de las expresiones que hay en el texto, tanto con relación al rol que desempeñan en la oración gramatical en la cual aparecen como su relación con el contexto del discurso más amplio.

1.5.1 El hijo del hombre sufriente: vv. 32-34

Estos tres primeros versículos constituyen el tercer anuncio de la pasión. Consta de dos partes que han quedado manifiestas en la estructura que hemos propuesto anteriormente. Por una parte (v.32) están las palabras del narrador en las cuales se sitúa el relato y se identifican parte de los actores. Por otra parte (vv.33-34), hay un discurso puesto en boca de Jesús como enseñanza a quienes le siguen. Pretendemos analizar cada una de estas partes con más detalle.

1.5.1.1 Caminando cuesta arriba

En el v. 32, conectando con la primera frase del v. 33, encontramos un énfasis de esos que no han quedado suficientemente expresos en la estructura. Se trata de la ubicación del relato en el camino hacia Jerusalén. Una pequeña estructura concéntrica como la que sigue puede explicar por sí sola lo que estamos planteando:

a 32 Estaban en el camino, **subiendo hacia Jerusalén**
b y Jesús estaba delante de ellos
y ellos estaban espantados
y los que le seguían tenían miedo.
b´ Y tomando consigo nuevamente a los doce,
comenzó a decirles las cosas que a él le iban a acontecer
a´ 33 porque, miren, estamos **subiendo hacia Jerusalén**

Es significativo que en el centro de esta pequeña estructura quede la doble expresión acerca del miedo que tenían los que seguían a Jesús en este tramo del camino. Nos parece que éste énfasis no puede quedar desapercibido. Sobre él volveremos más adelante. Las secciones **bb´** se refieren a los actores que estaban en el camino, que también analizaremos posteriormente. El énfasis de esta parte que deseamos tratar aquí es la sección **aa´,** en la cual se repite con las mismas palabras la ubicación del relato *subiendo hacia Jerusalén*. Observamos

este énfasis porque consideramos que el espacio en el cual está ubicado el relato es mucho más que un espacio geográfico; es un espacio teológico-simbólico.

El texto empieza diciendo *que estaban en el camino, subiendo hacia Jerusalén* (v.32). Cuando Jesús toma la palabra empieza a decir: *porque, miren, estamos subiendo hacia Jerusalén*, como para enfatizar la ubicación y la acción en el relato. Empecemos por la última palabra de esta frase: ~Ieroso,luma: *Jerusalén*, pues después del análisis de la significación de este lugar, será más sencillo entender la relación con las otras palabras de la frase. Jerusalén es el centro político, religioso y económico de Palestina. Su símbolo máximo es el templo, *la caja de resonancia de todo lo que ocurre en el país* (Guijarro s.f., 21). Cuando Jerusalén aparece en el texto una y otra vez,

> puede ser sólo una localización espacial, pero también va unida a una idea teológica importante. Según el pensamiento teocrático de los judíos, Jerusalén es el centro del mundo, elegido por Dios. El pensamiento teocrático afirma que sólo Dios es soberano...En virtud de la importancia teocrática que tiene, Jerusalén desempeña un papel decisivo en la pasión. Jesús cumplió su misión ahí, en el centro del mundo. Allí choca contra dos instituciones teocráticas: con los funcionarios en cuanto funcionarios del culto y con los escribas en tanto defensores de las tradiciones mosaicas. Jerusalén es el lugar en el que viven los enemigos de Jesús, que quieren matarlo (11,18). (Schultz 1996, 863)

Así que precisamente en nombre de la teocracia, Jerusalén es el lugar de la hostilidad y de la muerte de Jesús. Los escribas y fariseos que habían sido enviados para espiar su actividad pública en Galilea habían sido enviados desde Jerusalén (3, 22; 7, 1); aunque también había seguidores de Jerusalén (1, 5; 3, 8), lo que enfatiza mucho más el conflicto de poderes. El hecho de que en Mc 11 Jesús entre a Jerusalén montado en un burro, con un séquito muy particular, es una fuerte ironía en que se ridiculiza el poder de las autoridades ahí establecidas y se propone un mesianismo totalmente opuesto. Más aún, cuando en Mc 11, 15-19, Jesús expulsa a los vendedores del templo, se establece una clara oposición de Jesús a los poderes que dependen de ese sistema económico-religioso. Estos relatos dicen mucho acerca del significado de Jerusalén, no sólo en el texto, sino en el mundo narrado de todo el Evangelio de Marcos. Por eso, cuando el texto dice que están *en el camino subiendo hacia Jerusalén* es, sin duda la referencia al lugar del conflicto campal entre Jesús y *los que son tenidos como gobernantes* del pueblo judío, para decirlo parafraseando las palabras de nuestro texto. Jerusalén es pues el lugar del conflicto que lleva a Jesús a la cruz.

El texto es insistente respecto al uso del verbo subir como una acción que permanece en todo el camino hacia Jerusalén. En el v. 32 aparece como +Hsan avnabai,nontej, (ellos *estaban subiendo*), luego en el v. 33 se repite en presente del indicativo avnabai,nomen (nosotros estamos *subiendo*). En toda la sección 10, 32-45, la comitiva está caminando y caminando cuesta arriba, dado que se dice que están *subiendo*. Dice Pronzato (1983, 152) que hablar de "subir" es adecuado, "pues Jerusalén está a 800 metros de altura". Esta idea es sustentada por la mayoría de los comentarios; de hecho, hay algunos salmos que hablan de subir a Jerusalén en la peregrinación. Pero deseamos añadir que esta "subida" también tiene una connotación simbólica, en tanto que se trata de una caminata continua hacia el martirio que, por cierto, es anunciado en las palabras de Jesús. Dice Gnilka (2001, 112) que Jesús aparece aquí "subiendo a Jerusalén, lugar donde se revela el poder de Dios, como signo del mayor antipoder".

Este caminar cuesta arriba remite a una "toponimia" importante en este texto y en todo el bloque de los anuncios de la pasión/resurrección. Se trata de la toponimia del camino. Los otros dos anuncios de la pasión y la curación del ciego Bartimeo también suceden en el camino. Camino no es sólo una referencia geográfica, es el mismo acto de caminar; es decir, un proceso dinámico que tiene que ver con discipulado, con proceso, con aprendizaje, con búsqueda.

Todo lo que hemos dicho en este punto y parte del punto anterior, puede estar resumido en las palabras de Gnilka:

> No carece de intención el que se coloque también el tercer anuncio de la pasión bajo el motivo del camino, tanto en la observación introductoria como en la boca de Jesús. El Jesús que camina delante, que se dirige hacia esa meta por decisión suya personal, y los que siguen sus pasos detrás de él, son la representación gráfica de la idea del seguimiento y ponen de manifiesto que el seguimiento de Jesús es la marcha hacia la muerte. Que el maestro camine delante y el discípulo vaya detrás es algo muy usual en el rabinismo, pero aquí el aspecto del anuncio de la pasión le confiere un relieve del todo particular. Lo mismo hay que decir de la subida a Jerusalén, que ordinariamente es la expresión usual para el viaje de peregrinación a la ciudad situada en la altura. Pero este contexto es una palabra que expresa la dirección del destino de Jesús y del seguimiento de sus discípulos. Cuando se dice que Jesús aparta a los doce del grupo de los que le siguen se da a entender que el cortejo se compone de un gran número de personas (incluyendo mujeres). (Gnilka 2001, 11)

1 5.1.2 Sobre quién es Jesús, quiénes le siguen y quiénes le persiguen

Hemos afirmado anteriormente que los personajes (Jesús y los discípulos) de alguna manera dan unidad a todo el texto. Es importante profundizar sobre la manera en que estos personajes son caracterizados; además, en esta primera sección (vv. 32-34) es necesario remitirse a otros personajes que también aparecen, como ha quedado claro en el análisis anterior sobre del v. 32, con relación a los personajes que acompañaban a Jesús. Desde el análisis sincrónico se puede inferir que quienes estaban en el camino hacia Jerusalén eran muchas personas, aparte de Jesús y los Doce. El narrador no dice cuántos ni sus características. Sólo se dice que iban en el camino hacia Jerusalén, que Jesús estaba delante de ellos, que estaban espantados y que tenían miedo. Pero esto es mucho decir, porque todos estos datos refieren a que se trata de seguidores de Jesús con un nivel importante de compromiso con su causa. De no ser así, no estarían tan asustados. Respecto a quiénes eran esas personas, podría tratarse de muchos pobres, enfermos, endemoniados, mujeres... pues estas eran las personas con las cuales Jesús se había relacionado antes de este texto. Quienes tenían mucho dinero acababan de marcharse entristecidos, por las exigencias del seguimiento de entregarlo todo a los pobres (Mc 10, 22). Los que le seguían fueron los que lo acompañarían en su entrada a Jerusalén y otros que decidieron acompañarlos por el camino (Mc 11, 9). En definitiva, lo que ha quedado evidente es que junto con Jesús están muchos otros actores, cuyos rostros no serían tan visibles sin captar estos detalles en el texto.

El v. 32 tiene una particularidad narrativa importante, en tanto que ayuda a entender la posibilidad de la presencia de los diferentes sujetos que se han señalado. Este v. consta de dos partes:

Estaban en el camino, subiendo hacia Jerusalén
y Jesús estaba delante de ellos
y ellos estaban espantados
y los que le seguían tenían miedo.

Y tomando consigo nuevamente a los doce
comenzó a decirles las cosas que a él le iban a acontecer

En la primera parte sitúa el relato en el camino a Jerusalén, expresa la imagen del seguimiento de los discípulos a su maestro y añade que los discípulos tenían miedo y estaban espantados. La segunda parte especifica el grupo de seguidores como “los doce” e introduce las enseñanzas de Jesús. No calza la idea de que, estando en el camino con un grupo de seguidores

(primera parte), Jesús tome aparte a los doce (segunda parte). Por esa razón se puede decir que el v. 32 consta de dos partes que parecen constituir dos inicios diferentes del relato.

Una vez identificado el grupo que acompañaba a Jesús, es importante analizar cómo Jesús se presenta a sí mismo en el texto. En los vv. 33-34 Jesús se refiere a sí mismo con el título de o` ui`o.j tou/ avnqrw,pou: *el Hijo del hombre*. Este título Jesús también se lo da a sí mismo al final del texto (v.45). De forma que esta expresión encuadra a manera de *inclusio* todo el tercer anuncio de la pasión/resurrección. Aquí sólo nos interesa señalar la especificidad del uso de este título en Marcos y en especial en la sección que estamos analizando.

En el caso concreto del evangelio de Marcos se pueden distinguir tres bloques en los cuales aparece este título del *Hijo del hombre* para referirse a Jesús. Un primer bloque aparece al inicio de su ministerio en Galilea (Mc 2,10.28). En esta primera parte se trata de resaltar el poder de Jesús de curar, de expulsar demonios, de curar en sábado, de perdonar pecados. El segundo bloque aparece en la sección de los tres anuncios de la pasión/resurrección (8, 31; 9, 31; 10, 33.45) y en el contexto mismo de la pasión (14, 21.41). También aquí aparece un carácter de autoridad de Jesús, pero esta autoridad tiene la característica de siervo sufriente (v.33), más bien emparentado con el siervo de Isaías 53, 1-12. Sería pues una cristología del sufrimiento, de la cruz, de padecimiento de los martirios de las autoridades. Pero además, en tercer lugar, la expresión *Hijo del hombre* también aparece en Marcos con otro significado: (8, 38; 13, 26 y 14, 62). En estas tres últimas citas se afirma que el *Hijo del hombre* viene sobre las nubes *con poder* y *gloria* (8, 38 14, 62). Su significado tiene más bien un matiz escatológico, emparentado con el sentido de Daniel 7, 13. Curiosamente, este sentido de la expresión aparece en tres ocasiones dentro del mismo bloque en que aparece la connotación de Jesús como siervo sufriente. Por tanto, dejamos señalado de antemano que en una misma sección aparecen dos connotaciones cristológicas muy diferentes y, dicho sea de paso, el título del *Hijo del hombre* en todas las ocasiones en que aparece en Marcos, es un título que Jesús se da a sí mismo. Esto lo profundizaremos más adelante.

Es importante recalcar que la manera en que aparece esta expresión la primera vez en el texto de estudio, y que se repite en los tres anuncios de la pasión, tiene la característica del siervo sufriente (v.33). La segunda vez aparece unida a la afirmación de que no vino a *ser servido sino a servir*. Así que si este es un título de mesianismo, en lo que respecta al texto en estudio, este mesianismo tiene unas características opuestas a las de aquellos que *son tenidos por gobernantes de las naciones* y de *los grandes*, los cuales oprimen y tiranizan. En el caso de

Jesús, se trata de quien padece ese ejercicio tiránico del poder y se opone de manera radical a ese tipo de poder para la gloria de sí mismo, sino que es un servidor. A diferencia de la gloria y el poder sobrenatural que se le atribuye al hijo del hombre en Mc 8, 38; 13, 26 y 14, 62, en el tercer anuncio de la pasión el Hijo del hombre es quien padece en su misión histórica concreta.

Hasta ahora hemos hablado de Jesús y de quienes le siguen. El texto se refiere además a quienes lo condenan a muerte y lo entregan a los gentiles (sumos sacerdotes y escribas) y quienes se burlan de él, lo escupen, lo azotan y lo matan (los gentiles).

Los avrciereu/sin *los sumos sacerdotes* aparecen encabezando la lista y no es por casualidad. Estos personajes aparecen siempre en los evangelios en relación con el proceso a Jesús (Mt 26, 3; Mc 14, 53-55; 15, 3; Lc 22, 54). En el evangelio de Marcos, los sumos sacerdotes junto a los escribas son los principales enemigos de Jesús.

Llama la atención que los sumos sacerdotes aparecen en plural en el texto, siendo que sólo había un sumo sacerdote de turno en Jerusalén. Es decir, no podía haber varios sumos sacerdotes en el proceso a Jesús. Sobre esto es muy importante la aclaración que hace Kellermann:

> El plural designa de ordinario los sumos sacerdotes de Jerusalén, a sus predecesores y a los miembros más distinguidos de la aristocracia sacerdotal (Hc 4, 6) que eran todos ellos el grupo más influyente del Sanedrín (del que también formaban parte los escribas, los ancianos y los *arjontes* y que desempeñaban las funciones de órgano judicial religioso, órgano policial y consistorio administrativo del templo (Mt 21, 15.23.45; Lc 22, 4.52; Hc 4, 1.5.24-27). El representante de este grupo es el sumo sacerdote de Jerusalén. Con frecuencia el plural designa a todo el Sanedrín, el cual junto con los escribas o los fariseos, aparecen como autoridades máximas para juzgar en materia de doctrina y leyes. Los evangelios ya no deslindan las competencias de dichos grupos. (Kellermann (1996, 493)

Por tanto, cuando en el texto se habla de sumos sacerdotes en plural, en realidad se está refiriendo a toda la elite judía de poder. Y, siendo que se trata de una sociedad teocrática, hay que referirse a autoridades tanto religiosas como políticas. Los sumos sacerdotes son quienes presiden el Sanedrín (aspecto jurídico) y también son quienes representan al pueblo judío ante los romanos (aspecto representativo de la administración política). Hay que recordar además que hubo un tiempo en que Roma podía poner y deponer a los sumos sacerdotes, lo cual implica

que el sumo sacerdote necesariamente tenía que ser leal a Roma. Esto es muy importante para nuestro estudio del texto desde el eje temático del poder.

Con relación a toi/j grammateu/sin *los escribas*, siempre aparecen en los sinópticos asociados a los sumos sacerdotes y a los ancianos; por tanto, se entiende que son miembros del Sanedrín. En el caso específico de Marcos(los escribas aparecen mucho más que los fariseos entre los adversarios de Jesús (3, 22; 7, 1; 15, 1).

Baumbach (1996, 784) caracteriza a los escribas de la siguiente manera:

> Los escribas eran: a) exegetas que interpretaban la Escritura y fijaban de manera vinculante las enseñanzas de la misma para el momento presente. b) Maestros que reunían en torno a ellos al mayor número de alumnos y les enseñaban los métodos para la interpretación de la Escritura y c) juristas que, en su función de jueces, se encargaban de aplicar la ley a los casos prácticos que surgían en los procesos. Su máxima influencia la adquirieron por su actividad docente en las sinagogas y en las escuelas para muchachos, que existían desde el siglo I d.C.

Con la creciente importancia de las sinagogas en el siglo I fue aumentando también el poder y el prestigio de los escribas que ahora recibían el tratamiento de *rabbí.* En nuestro texto es importante resaltar que aparecen junto con los sumos sacerdotes, haciendo un bloque de enemigos de Jesús, hasta el punto que lo condenan a muerte. Pero los escribas son también un sector bastante cuestionado por Jesús, quien critica que se les venere en público, se le reserven puestos de honor en el culto divino de sinagogas y banquetes, se los respete por su manera de vestir y por la forma que oran, y porque exigen el pago de honorarios por los servicios jurídicos que prestan a las viudas (Baumbach 1996, 785). Todo esto para decir que, cuando en los escribas son presentados en el texto dentro del bloque que condena a muerte a Jesús, no es por casualidad. Es que los escribas tienen una manera de ejercer poder en la sociedad que choca con los criterios de Jesús y por eso están frente a frente. La diferencia está en que Jesús sólo arremete contra los escribas a través de las palabras, desenmascarándolos; mientras que los escribas entran a formar parte en una confabulación que lleva a Jesús a la crucifixión.

Con relación a los toi/j e;qnesin: *los gentiles*, que son los que aparecen en el texto como los verdugos y los sádicos en el proceso a Jesús, dado que son quienes *se burlarán de él, lo escupirán, lo azotarán y lo matarán*; los autores están de acuerdo en que el texto se refiere a los romanos, que son las autoridades máximas del mundo que conoció Jesús. Sólo desde el estudio socio-histórico se puede entender por qué Jesús ofrecía un peligro para la seguridad del

Imperio. Aquí aparecen en clara complicidad con las autoridades judías para darle muerte a Jesús y, por las acciones que realizan contra Jesús se puede percibir bastante saña contra él. En conclusión, en lo que respecta a nuestro texto aparece un doble juicio, uno realizado por las autoridades judías y otro por las autoridades romanas.

1.5.2 Poder y gloria vs martirio y gratuidad: vv. 35-41

En el análisis del texto en una estructura concéntrica ha quedado en el centro la palabra *podemos*. Hay que tener en cuenta este análisis para captar la fuerza de la contraposición que existe entre la lógica de poder de los hijos de Zebedeo y la lógica de Jesús. Aquí sólo vamos a explicitar algunos otros elementos que enfatizan esta idea y que no han quedado suficientemente explicitados en la estructura.

Esta segunda sección está unida a la anterior por un simple kai, como si el relato que nos llega estuviera unido antes con vínculos tan simples como una conjunción. Pero cuando se pasa al v. 35 se puede captar un cambio respecto a los personajes que aparecen en la primera sección. Del grupo de discípulos en general, se había especificado a "los doce" en la sección anterior. Ahora saltan a primer plano los hijos de Zebedeo, quienes se le acercan a Jesús. Así, ante el monólogo de Jesús de la sección anterior, aquí nos encontramos ante un diálogo bastante activo entre estos dos discípulos con Jesús.

Pero el cambio no es sólo en el aspecto formal, sino también que supone un gran cambio en la manera de situarse en la vida del *Hijo del hombre* y *los hijos de Zebedeo*. Mientras que el *Hijo del hombre va a ser entregado*, los hijos de Zebedeo se acercan pidiendo lugares de poder para ellos y mientras que el *Hijo del hombre* va a pasar por un sin fin de sufrimientos y por la muerte; los hijos de Zebedeo se acercan pidiendo lugares de privilegio en la *gloria*. Pikaza afirma que

> los hijos de Zebedeo son ahora los antagonistas mesiánicos. El maestro les habla de entrega y ellos desean y planean tener el poder. El resto de los doce piensa igual que ellos... A ellos Jesús los ha escogido para que sean signo unido de un poder que es en el fondo antipoder, gesto de entrega de la vida. (Pikaza 2003, 147)

La respuesta de Jesús a los hijos de Zebedeo está en la misma lógica de la entrega del *Hijo del hombre*. Nos referimos a la pregunta de si pueden beber el cáliz que él va a beber y ser bautizados en su bautismo. "Los discípulos piden trono, Jesús sólo les puede ofrecer su propio gesto de entrega de la vida". (Pikaza 2003, 147)

Respecto al cáliz H. Patsch, analizando este término en Marcos, afirma que este logion

> se comprende únicamente sobre el trasfondo de la metáfora en el Antiguo Testamento y del judaísmo acerca de la copa: la copa en manos de Yahvé es imagen constante del juicio (Sal 75, 9; Jr 22, 15ss; Hab 2, 6); la copa puede adquirir de manera general el sentido de destino (Sal 11, 5; 16, 5; Nah 4, 6) En Getzemaní (Mc 14, 36) o en Jn 18, 11 el destino de muerte utiliza la imagen de cáliz. (Pasch 1996, 1099)

Casi todos los autores consultados se refieren a este *logion* como una referencia a la muerte y al sufrimiento. En el Antiguo Testamento, la copa podía ser símbolo de alegría (Sal 22(23), 5; 115, 4 (116, 13), pero también y sobre todo era símbolo de castigo y sufrimiento, (Sal 74 (75), 9; Is 51, 17-22; Jr 32,1 (25, 15); Ez 23, 31-34). En el caso de la presencia de esta referencia a la copa en el texto representa una clara imagen del martirio de Jesús.

Según Gnilka,

> Con la imagen de la copa, Jesús alude no sólo a su pasión y muerte, sino que interpreta ambos acontecimientos como juicio divino que él acepta a favor de los impíos. También el bautismo debe entenderse metafóricamente. La metáfora ha sido construida sobre aquellas expresiones veterotestamentarias que comparan los padecimientos, la persecución y el infortunio con una corriente de agua en la que el hombre está a punto de caer. En Marcos, el bautismo equivale a muerte y pasión. (2001, 118)

Las dos imágenes juntas, la del cáliz y la del bautismo, son un énfasis del mismo tema. Pues, con relación al bautismo, Pronzato afirma que "la metáfora del bautismo evoca literalmente la inmersión, el bucear en las aguas del sufrimiento más atroz y en la muerte. Podría hacer referencia a la idea de naufragio, es decir, algo irreparable" (1983, 160).

Otra respuesta de Jesús que se sale totalmente de la lógica de la petición de los hijos de Zebedeo es cuando concluye que *el sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no está en mí concederlo, sino que es para quienes está preparado.* Aquí Jesús, opuesto a una teología de la recompensa, está en la lógica de una teología de la gratuidad.

En esta sección del texto vale la pena analizar la identidad de Santiago y Juan en el evangelio de Marcos, puesto que la manera en que Marcos los caracteriza tiene mucho qué aportar a la temática que estamos reflexionando en esta investigación.

Estos dos discípulos aparecen tres veces en el Evangelio de Marcos formando parte de un grupo selecto más cercano a Jesús, junto con Pedro. Estos tres discípulos son testigos de acontecimientos muy importantes en la vida y práctica de Jesús. Se trata de la resurrección de la hija de Jairo (5, 37), la transfiguración (Mc 9, 2) y la agonía en Getsemaní (Mc 14, 33). En el caso de la resurrección de la hija de Jairo, los tres discípulos se quedan "fuera de sí, llenos de estupor" (5, 42) y continúa el mandato de Jesús de no contar nada a nadie (5, 43). Curiosamente, en la escena de la transfiguración también aparece el secreto mesiánico (9,9), lo cual no sucede en la escena de Getsemaní. La experiencia de haber sido testigos de la resurrección de la hija de Jairo y de la Transfiguración de Jesús (Mc 9, 2-8) tiene una relación muy estrecha con la solicitud de sentarse uno a la derecha y otro a la izquierda en su gloria, puesto que la experiencia de Jesús que ellos tuvieron en estos dos relatos fueron expresiones de poder y de gloria. Esta experiencia maravilló a los tres discípulos; pero, insistimos, ambas narraciones son seguidas por el secreto mesiánico, mientras que en la oración en Getsemaní en que no se les prohíbe contar sobre la experiencia, los discípulos no parecen estar muy entusiasmados con ese tipo de mesianismo (14, 37). En la transfiguración, Pedro expresó su tentación de quedarse en ese estado de suspenso (9, 5). Los hijos de Zebedeo expresan su tentación en Mc 10,37. Es muy significativo que precisamente estos tres discípulos que fueron testigos del acontecimiento de la transfiguración sean los testigos de la angustiante escena de Jesús en Getsemaní. ¿Cómo combinar la imagen de un Jesús lleno de gloria (9, 2-3), con la imagen de un Jesús lleno de *pavor y angustia* ante la inminencia de la muerte (14, 32-42)? Todavía en Mc 10, 35-40 los hijos de Zebedeo no tienen la experiencia de Getsemaní, por tanto, no saben a qué *copa* Jesús se está refiriendo. En Getsemaní queda claro que se trata de la copa de la muerte.

Santiago y Juan también aparecen junto a Pedro encabezando la lista de discípulos que fueron instituidos *en el grupo de los Doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar* en Mc 3, 16-17. En este listado llama mucho la atención el título que Jesús le pone a cada uno de los tres discípulos: a Simón lo llama Pedro y a Santiago y Juan les puso por nombre *Boanerges, es decir, hijos del trueno*. Juan Mateos (1982, 235. 249. 254) es insistente en afirmar que estos títulos remiten a las maneras "obstinada" y "autoritaria", respectivamente de entender el poder.

> Pedro aparece como "el obstinado" (Piedra) en su idea de un Mesías nacionalista y triunfador; se hace portavoz de ese mesianismo (cf. 8, 29) y líder del grupo contra Jesús cuando éste predice la defección de todos (14, 31); acaba negándolo tres veces, según la predicción que Jesús le había hecho (14, 30), al ver derrumbarse definitivamente su esperanza de que Jesús encarnase su ideal de Mesías (14, 66-72). "Los hijos del trueno" son "los autoritarios", y, uno de ellos, Juan, se hace portavoz del autoritarismo y exclusivismo del grupo (9, 38); por otra parte, son los que aspiran al poder personal y manifiestan particularmente la ambición (10, 37) que todos habían demostrado antes (cf. 9,34). (Mateos 1982, 254)

Ciertamente, en esta tríada, los discípulos aparecen como antagonistas mesiánicos de Jesús en el evangelio de Marcos; sin embargo, es el círculo más cercano a él. Aunque Pedro no aparece en nuestro texto, es bueno añadir que las demás ocasiones en que aparece en el evangelio de Marcos, está más bien identificado con un mesianismo triunfante de Jesús. En 8, 29 es quien reconoce a Jesús como el Cristo, pero en 8, 32 reprende a Jesús ante el anuncio de su pasión y muerte. En 9, 5 prefiere construir tres chozas para quedarse en el momento de gloria de la resurrección y en 10, 28 le dice a Jesús que los discípulos han dejado todo para seguirle, como inquiriéndole sobre la recompensa merecida; sin embargo, en Getsemaní se duerme junto con Santiago y Juan y en la pasión niega ser parte del grupo del que iba a ser crucificado (14, 66-72). Una referencia importante acerca de Juan es la que aparece en Mc 9, 38 respecto a los que echaban demonios en nombre de Jesús: *Juan le dijo: "Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedírselo porque no venía con nosotros"*. Según Juan Mateos (1982, 235), Juan se manifiesta como "exclusivista y autoritario". Es reiterativo el hecho de que el que expulsaba demonios *no viene con nosotros*. Por tanto, habría que añadir que Juan también quiere que se tenga el control de todo lo que se haga en nombre de Jesús.

Llama la atención que siempre que se nombra a la tríada de Pedro, Santiago y Juan, los nombres aparecen en el mismo orden; es decir, Pedro encabeza la lista y Santiago siempre está colocado primero que Juan. Esto remite al orden de importancia en el liderazgo. Respecto a Santiago y Juan es muy importante la relación de parentesco que se establece entre ambos. Tanto Mc 1,19 y en 3, 17 se refieren a ambos hermanos diciendo *Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan.* Esta manera de nombrarlos le da cierta preponderancia a Santiago sobre Juan; parecería que Santiago es el primogénito, el heredero de Zebedeo. Mc 1,19-20 es claro en afirmar que Santiago y Juan, al ser llamados por Jesús, inmediatamente *dejaron a su Padre Zebedeo en la barca con los jornaleros y se fueron tras él*. Sin embargo, en 10, 32 los dos discípulos son presentados simplemente como los *hijos de Zebedeo*. Estas diferentes maneras

de nombrarlos remite al uso de las relaciones de parentesco operando en los acontecimientos que se narran. En el caso que nos ocupa en este estudio, resulta muy interesante el hecho de que cuando Santiago y Juan fueron llamados a seguir a Jesús, dejaron las seguridades que podían ofrecerle las relaciones de parentesco y de grupo de producción; mientras que en 10, 32 es justamente el hecho de ser *hijos de Zebedeo* lo que los identifica con un linaje y, como tal, lo que les da poder.

Algunos autores se refieren a la posibilidad de que tanto Santiago como Juan fueran mártires de la iglesia primitiva. Delorme (2004, 88) se refiere a que "cuando se estaba formando la tradición de la que depende Marcos, uno de ellos, Santiago, ya había padecido el martirio (en el año 44, según las indicaciones de Hech 12,2)". Mann (1986, 412), afirma que "muchos exegetas creen que los vv. 38ss son un *vaticinium ex eventu*".

En lo que se refiere a las características estructurales de esta sección, es muy notable el paralelismo y la repetición, lo cual es muy notorio en los vv. 38b y 39b. Da la impresión de que el texto fue compuesto para la transmisión oral, para conservar en la memoria a través de la técnica de la repetición. Gnilka hace el siguiente comentario sobre esto, uniendo esta sección con la tercera, a la cual vamos a entrar de inmediato.

> Estructuralmente, ambas partes de la perícopa –la conversación con los hijos de Zebedeo y el adoctrinamiento de los discípulos- se caracterizan por repeticiones y paralelismos. En la primera parte encontramos la correspondencia de petición y contrapregunta en 35ss, las repeticiones de beber y ser bautizado en 38ss, de sentarse a la derecha e izquierda en 37 y 40. (Gnilka 2001, 116)

Tenemos pues en esta sección que las ansias de poder al interior del grupo de los que siguen a Jesús no está tan lejos de la de aquellos que lo persiguen. Con este comentario, no sólo nos referimos a los hijos de Zebedeo, sino también a los otros diez que, a nuestro modo de ver, no están muy lejos de la lógica de Santiago y Juan. Pikaza afirma que en esta parte "se acentúa, como riesgo decisivo, el deseo de poder que termina haciendo al hombre esclavo de sus propias apetencias y enemigo de los otros" (2003, 146).

1.5.3 Contraste de paradigmas: El estilo del Hijo del hombre que sirve vs el estilo de los que subyugan y oprimen: vv. 41-45

Esta sección está emparentada con la primera (vv. 32-34), tanto en la forma como en el contenido. Aquí también hay un monólogo de Jesús, instruyendo a los discípulos. Al final hay

un cierre sobre el *Hijo del hombre* (v. 45) que forma una *inclusio* con el v.33. Igual que la primera parte,

> este relato, que parece ser una composición del evangelista, consta primordialmente de sentencias. Las palabras "los otros diez, al oír aquello se indignaron contra Santiago y Juan" y la observación de que Jesús los reunió de nuevo, unen esta narración con el relato anterior. En 9, 35 encontramos un texto paralelo a las sentencias sobre la grandeza y primacía, pero el paralelo más importante es Lc 22, 24-27, un pasaje que forma parte de la narración de la pasión... Es posible que Jesús instruyera a sus discípulos sobre la verdadera grandeza en varias ocasiones. (Taylor 1979, 529)

Esta tercera sección, a pesar de ser mucho más breve que la anterior (vv. 35-40), tiene una gran fuerza de expresión. Aparte de las palabras fuertes que utiliza, esta sección logra el énfasis a través del paralelismo que se torna reiterativo.

Gnilka también se refiere a esta característica estructural del texto en esta sección:

> tanto 42 como 43ss son paralelismos sintéticos. En la unión de ambas partes, el "queremos", de la petición recogida en 35 es tomado en el doble "quien quiera ser" del adoctrinamiento de 43s, con lo que se convierte en respuesta. Existe también una correspondencia entre el "no sabéis" de 38 y el "sabéis" de 42,. La primera parte resulta sumamente viva por el cambio constante de las personas que hablan, mientras que la segunda parte presenta un monólogo de Jesús. (Gnilka 2001, 116)

El primer paralelismo del texto aparece en el v. 42. Se trata de un paralelismo sinonímico, en tanto que la primera frase se enfatiza con la misma idea en la frase siguiente. La relación que se establece sería así:

Los que son tenidos como gobernantes de los pueblos	las subyugan
Los grandes	las oprimen

De manera que por un lado están *los que son tenidos como gobernantes de los pueblos*, los cuales se identifican con *los grandes*; por otro lado están "los gobernados", sobre los que se afirma que están *subyugados* y *oprimidos*. El texto pudo haberse quedado con la primera expresión, sin embargo, se cuida en recalcar la misma idea con otras palabras, dando mucho más énfasis al contraste.

Tres pequeñas observaciones sobre esta parte. La primera ha sido señalada en las observaciones sobre la traducción pero que es preciso reiterar. Se trata de la expresión dokou/ntej. Este término refiere a algo que *es presentado como*, que *tiene apariencia de*; es decir, algo que no es real, sino que parece ser, que se presenta como algo que en realidad no es. Esto impregna a la expresión de una fuerte ironía y le da una sutileza muy importante al discurso de Jesús. Quiere decir que Jesús no sólo está cuestionando a las autoridades vigentes, sino que no las está reconociendo como legítimas. Es como decir que los que subyugan y oprimen no son gobernantes legítimos. La segunda observación que deseamos hacer es que esta manera de ejercer el poder es conocida tanto por Jesús como por los discípulos que le están escuchando. Esto se sustenta con la palabra que antecede a la primera frase: oi;date: *ustedes saben*. Es como decir que los discípulos están viendo lo mismo que él, el dominio de los poderosos sobre la gente. Finalmente, un elemento que salta a la vista desde la observación del texto en griego, es que evqnw/n (traducido aquí como *pueblos*), es la misma palabra que se usa para referirse a los gentiles: e;qnesin (v.34). Esto sugiere una relación entre los que torturan y matan a Jesús y los que aparentan gobernar a las naciones, a los cuales se les califica de tiránicos y opresores.

El segundo paralelismo se encuentra en los vv. 43b-44. En esta ocasión se trata de un paralelismo sintético, dado que la segunda parte añade una diferencia semántica a la primera, lo cual amplía y profundiza el significado. Sería así:

el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, deberá ser su servidor.

y el que quiera ser primero entre ustedes, deberá ser esclavo de todos

La relación que se establece sería igual que la del paralelismo del v. 42 en cuanto a que son frases paralelas; pero es preciso hacer una distinción semántica de las palabras dia,konoj: *servidor* (primera frase) y dou/loj: *esclavo* (segunda frase).

Según Weiser,

> Es particularmente notable la diferencia entre douleu,w y diakone,w y entre los grupos de palabras correspondientes a esas raíces. Los vocablos de la raíz doul expresan

> principalmente la dependencia y la subordinación del dou/loj al kurioj. En cambio, diakone,w y su grupo de palabras expresan mucho más vigorosamente la idea del servicio prestado a una persona. *Dia,konoj* designa el servicio caritativo prestado a la comunidad. En Marcos, el servicio ocupa un lugar destacado. (1979, 912)

Respecto al término diakone,w, "el significado fundamental del verbo es el de servir a la mesa. De ahí se deriva el sentido más amplio de procurarse el sustento y, finalmente, de prestar servicio en general" (Weiser 1996, 112). Es importante la aclaración de "en concreto, servir se opone a dominar (lo que hace un señor), mientras que la actitud que le corresponde es la humildad del inferior, que se opone a la soberbia". (Hess 1996, 659)

Lo que nos ha parecido más importante respecto al término dia,konoj es la connotación que tiene este término en el Nuevo Testamento, de servicio como altruismo, como entrega de la vida al servicio de los demás. Esta connotación, según Hess (1998, 213), es desconocida en el ámbito griego. En el judaísmo se conoce la asistencia social a los pobres, más bien bajo la forma de limosna; pero el término referido al servicio voluntario para el bien de otros seres humanos, es nuevo en el Nuevo Testamento; adquiere su significado a partir de la persona de Jesús y de su evangelio. Es la característica concreta del amor al prójimo. Es pues un imperativo evangélico.

> El término [dia,konoj] referido a Jesús se usa para designar su humillación y entrega por los demás en su pasión y muerte (Mc 10, 45) y en este contexto, para designar también la autohumillación voluntaria del discípulo Lc 22, 26-27. En esta acepción, el término rebasa el campo semántico que abarcaba hasta ahora. Hay una inversión radical de las normas vigentes. (Hess 1996, 212)

En el caso del término dou/loj sí se trata del servicio en cuanto a dependencia personal; algo deshonroso para la sociedad grecorromana que enfatizaba el honor, la libertad y la superación personal como valores sociales (Cf. Weiser 1996, 1060).

Por consiguiente, este paralelismo sintético tiene la función de marcar con la segunda expresión un nivel más profundo de lo que ya ha sido dicho. Se trata no solamente de hacerse servidor de los demás, sino de hacerse esclavo. Delorme (2004, 88) afirma que "aquí, la insistencia es más enérgica todavía y la imagen del servidor se ve acentuada y rubricada por la del esclavo". Se da, por otra parte, una ampliación: no se trata solamente de **vuestro** servidor, sino del esclavo de **todos**, sin excepción alguna. Y esto a ejemplo del *Hijo del hombre que no vino a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate por muchos.* La expresión de hacerse esclavo de **todos** es incluso más total que la del hijo del hombre que entrega su vida en rescate

por **muchos,** pero la frase sobre el hijo del hombre servidor, viene a hacer mucho más fuerte la idea del servicio, puesto que sería la tercera vez que se afirma. La primera parte está en la misma línea semántica de hacerse servidor; la idea de dar la vida toda puede relacionarse con hacerse esclavo de todos. Así, tendríamos un paralelismo triple, lo cual le da mucho más fuerza a la expresión. Añadimos aquí que esta expresión sobre el *Hijo del hombre* conecta con la idea de la temática de la primera sección. Por tanto, insistimos en que ambas partes están muy relacionadas.

Sobre la afirmación de dar la vida en rescate por muchos, Vouga afirma que

> La declaración, quizá formulada ya antes por Marcos, según la cual Jesús dio su vida *en rescate por todos*, interpreta la muerte de Jesús con ayuda de una metáfora tomada de la vida económica y social. La idea es la siguiente: el esclavo economiza o recibe una cierta suma de dinero, llamada peculio, por medio de la cual podrá rescatarse él mismo de su señor y liberarse. Por tanto, estamos ante una transacción entre dos actores principales: el Señor, propietario del esclavo, al que éste entrega el precio de su libertad. Puede intervenir un tercer personaje, el de un patrón o un liberador que entrega por el esclavo el dinero necesario para la transacción. (Vouga 2002, 324)

En definitiva, ha quedado claro que el énfasis tan impresionante que logra transmitir esta tercera parte en pocas palabras, queda confirmado con dos características: el uso de términos bastante fuertes, unido al paralelismo que enfatiza y/o profundiza el significado de lo que se afirma. Esto deja bastante claros los contrastes que aparecen en el texto.

La frase que aparece como conectivo entre un paralelismo y otro *no sea así entre ustedes* (v.43a) es la que pone la separación radical entre una y otra manera de ejercer el poder. Pronzato comenta que con esta frase Jesús excluye categóricamente el modelo de poder ejercido en la política.

> La insistencia en el "entre ustedes no sea así"... denuncia claramente que Mc siente una auténtica repugnancia por todas las manifestaciones de ambición, de arribismo entre los cristianos. La búsqueda del poder, las camarillas que se forman en la comunidad, especialmente cuando se sirven de Cristo como cobertura del egoísmo, debían haberlo disgustado e indignado. Por otra parte, no eran fenómenos raros en la iglesia primitiva. (Pronzato 1983, 169)

Así, para Pronzato, con este segundo paralelismo, Jesús "no ofrece sólo una ley entre otras, sino la constitución misma de la comunidad de sus discípulos: cada uno es el servidor de todos" (1983, 163). Jesús "presenta dos modelos de aquel anti-poder que debe caracterizar el

estilo de una comunidad cristiana: el siervo (dia,konoj) y el esclavo (dou/loj). El primer término expresa sobre todo el servicio concreto (especialmente en la mesa) y el segundo subraya mayormente la dependencia" (164). Según Pronzato esta propuesta de contrapoder no sólo se limita a "borrar los grados", sino a cambiar la mentalidad, a convertirse de la "libido del poder" en alegría de desaparecer y servir, arrancar completamente el instinto de dominio del hombre sobre otro hombre" (184).

2. Los entretejidos de poder más allá del texto: Algunos aspectos diacrónicos

2.1 La mano del redactor en el texto

La observación respecto al corte que se capta en el texto entre una sección y otra tiene estrecha relación con el consenso entre los autores respecto a las fuentes de la perícopa en estudio. Aunque esta narración la encontramos en Marcos formando una unidad, expresada en una estructura concéntrica, parece ser que procede de al menos dos tradiciones diferentes. Taylor sostiene que esta sección es composición marquiana. Gnilka (2001, 110) afirma que "se admite casi sin discusión que él creó la introducción a esta unidad y la frase de Jerusalén en el 32". También afirma (2001, 111) que "es aconsejable suponer que el evangelista formuló este anuncio detalladísimo de la pasión al que debe haber concedido especial importancia".

Según Taylor, el material del que Marcos dispone dista mucho de la homogeneidad,

> Los hechos expuestos anteriormente, indican la gran variedad del material de Marcos y lo imposible que es caracterizarlo con afirmaciones indiscriminadas, como si fuera un conjunto homogéneo. La naturaleza del material va desde narraciones y sentencias próximas al testimonio original hasta una tradición modelada y adaptada con fines catequéticos y que, en cierto sentido, refleja las esperanzas y temores de la segunda generación cristiana. (1979, 108)

En lo que se refiere al texto en estudio Taylor distingue dos tipos de materiales. Tal y como hemos observado en el ritmo del texto, la sección 35-41 difiere de las otras dos. Se trata de un "relato sobre Jesús", mientras que las otras dos secciones (32-34 y 41-45), son composiciones de Marcos. Acerca de los relatos sobre Jesús, Taylor afirma que

> Marcos recibió estos relatos como unidades tradicionales ya existentes. A este respecto difieren de las narraciones que, según parece, elaboró Marcos basándose en la tradición, aunque admitamos que introdujo en ella modificaciones redaccionales. (Taylor 1979, 101)

Respecto a la fuente de estos relatos, Taylor afirma que

> Es natural suponer que Marcos conoció estos relatos pintorescos por medio de informadores personales, por Pedro y por otros. Desde luego que no todos los relatos son petrinos, pues algunos de ellos pudo conocer el evangelista por la tradición cristiana primitiva. (1979, 102)

Sobre las secciones 1 y 3, Taylor afirma que se trata de composiciones propias de Marcos.

> Además de las narraciones enumeradas anteriormente, hay otras que carecen de la viveza de estos relatos y que, según parece, han sido compuestas por Marcos (o por un predecesor suyo), partiendo de la tradición fragmentaria existente. Cuando Marcos escribía, no existían como narraciones autónomas que pudieran atribuirse directa o indirectamente a informadores. La tradición de base es un dato preexistente, pero la narración concreta es construcción del evangelista. Algunas de estas narraciones no hacen prácticamente más que registrar un dicho o una conversación, añadiendo una breve introducción narrativa. (Taylor 1979, 103)

No hemos encontrado algún comentario que niegue estas consideraciones de Taylor, respecto a que las secciones 1 y 3 son composiciones de Marcos y que la sección 2 es recibida de la tradición. Llama la atención que materiales tan diferentes estén unidos en el texto a través de una simple conjunción: kai., la cual da inicio tanto al v. 35, como a los versos 41 y 42, que hemos definido como inicio de secciones diferentes. Esta conjunción es demasiado simple como para unir materiales que estamos afirmando que son de procedencias muy diferentes. Y es que esta es una característica del evangelio de Marcos. La partícula kai., es muy frecuente en él y, como se puede observar, no sólo aparece uniendo el material de las diferentes secciones, sino que es muy frecuente en todo el texto que estamos analizando. Se trata del uso de la parataxis como estilo de la narración marquiana. Esto tiene que ver con que "El evangelio de Marcos está escrito en un griego sencillo y popular que presenta sorprendentes afinidades con la lengua hablada, tal como aparece en los papiros y en las inscripciones" (Taylor 1979, 74). Otra explicación tiene que ver con la posibilidad de que el evangelio de Marcos tenga un influjo del arameo, en el cual el uso de esta partícula es mucho más frecuente que en griego. (Taylor 1979, 79)

2.2 El texto en su contexto literario

El texto de nuestro estudio se encuentra en la parte central del evangelio de Marcos, en el contexto de los tres anuncios de la pasión. Nuestro texto es el tercer y último anuncio y, como hemos visto, se ubica geográficamente en el contexto de la subida a Jerusalén. Bonneau

(2003, 24) ofrece el siguiente esquema sobre toda esta sección, el cual nos parece muy adecuado tanto para ubicar nuestro texto en su contexto literario, como también para establecer algunas líneas secuenciales dentro del bloque en general.

A - 8, 22-30: Curación de un ciego y reconocimiento mesiánico

B - 8, 31-33: PRIMER ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN E INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS

C - 8, 34-9, 29: **Lecciones a los discípulos**: Caminar codo a codo con Jesús esperando su gloriosa venida.

- **Lecciones principales** (8, 34-9,1)
- Desplazamiento de Jesús y concreción de las lecciones (9, 2-29)
  Primer desplazamiento: relación filial entre Jesús y Dios (9, 2-13)
  Segundo desplazamiento: relación entre Jesús y el niño enfermo (9, 14-29)

B´ - 9, 30-32: SEGUNDO ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN E INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS

C´ - 9, 33-10, 31: Lecciones a los discípulos: cambio de valores

- **Lecciones principales** (9, 33-50)
- Desplazamiento de Jesús y concreción de sus lecciones (10, 1-31)
  Primer desplazamiento: relación entre Jesús, los rechazados y los niños (10, 1-16)
  Segundo desplazamiento: relación filial entre Jesús y los discípulos (10, 17-31)

B´´ - 10, 32-34: TERCER ANUNCIO DE LA PASIÓN/RESURRECCIÓN E INCOMPRENSIÓN DE LOS DISCÍPULOS

C´´ - 10, 35-45: **Lecciones a los discípulos**: no imitar a los grandes del mundo

- Desplazamientos de los discípulos y anticipación de las lecciones (10, 35-42a)
  Primer desplazamiento: Santiago y Juan se acercan a Jesús (10, 35-40)
  Segundo desplazamiento: Jesús llama a los otros discípulos (10, 41-42a)
- **Lecciones principales** (10, 42b-45)

A´ - 10, 46-52: Curación de un ciego y reconocimiento mesiánico

De esta manera el bloque completo en el que se inserta nuestro texto, delimitado con dos curaciones de ciegos **AA´,** abarcaría 8, 22-10,52. Lo que se encuentra al interior de este encuadre son los tres anuncios de la pasión. Cada uno de ellos ha sido organizado por Bonneau en dos partes principales: la parte **A** en que se anuncia la pasión/resurrección y la parte **B** que tiene sobre todo lecciones de Jesús a sus discípulos. Habiendo terminado en el v. 10, 31 las lecciones relacionadas con el segundo anuncio, el tercer anuncio de la pasión/resurrección marca el inicio del nuevo bloque.

Hay varios elementos comunes en cada uno de los anuncios que nos parece importante resaltar: 1. La ubicación geográfica no es ni en Jerusalén ni en Galilea, por lo que podemos hablar de que son relatos del camino. A veces el camino no queda muy bien definido, pero sí queda claro que al inicio de este sección, Jesús se aleja de Galilea (7, 24) y que al final el camino toma la dirección clara hacia Jerusalén (10, 32). 2. En los tres anuncios Jesús asume el rol de maestro que da lecciones a los discípulos, que son los principales y casi exclusivos interlocutores de Jesús en toda la sección. 3. El secreto mesiánico prácticamente desaparece. Sólo está en 9,9 en el contexto de la Transfiguración, como intentando corregir la concepción mesiánica de los discípulos. A partir de los tres anuncios de la pasión, el secreto mesiánico desaparece definitivamente del Evangelio. 4. Lo que Jesús anuncia acerca de sí mismo revela una vida histórica de sufrimiento en manos de las autoridades. 4. Pero los discípulos no parecen entender nada de la propuesta del tipo de poder sufriente que Jesús propone, y desde el primer anuncio aparecen dos visiones claramente opuestas (8, 33). Mientras que Jesús anuncia su pasión (8, 31; 9, 30 y 10, 31), los discípulos aparecen queriendo evitar el sufrimiento (8, 32) discutiendo quién es el mayor entre ellos (9, 34) o pidiendo puestos de poder respecto a los demás (10, 35). Sin embargo, la respuesta de Jesús es tajante y enfática respecto a su propuesta: llama demoníaca a la intención de Pedro de evitarle el sufrimiento (8, 34); llama a hacerse el último y servidor de todos, poniendo en el centro a un niño ante la discusión por ser el mayor (9, 35-36) y predica el servicio y no el ser servido ante la petición por lugares de poder (10, 43). Por todo esto podemos concluir que toda la sección está marcada por la controversia entre Jesús y los discípulos respecto al tema del poder.

Algunos autores se han referido a la unidad interna del bloque en general y de cada uno de los tres anuncios. Consideremos por ejemplo el comentario de Ched Myers (1992, 335): “El primer ciclo del anuncio introducía la vocación política de la cruz; el segundo se aplicaba a la ética social y económica interna de la comunidad. El tercero, ahora sintetiza los dos anteriores al hacer la pregunta sobre el liderazgo”.

Establecer todas las líneas de conexión ameritaría otro estudio casi exclusivo. Así que solamente vamos a hacer algunas observaciones respecto a los tres anuncios de la pasión (8, 31; 9, 31; 10, 32-33), para luego llegar a algunas conclusiones referentes al tercer anuncio, que es nuestro objeto de estudio. Para ello es necesario visualizar los tres anuncios en paralelo. Señalamos con negrita las expresiones que se repiten en los tres anuncios y subrayamos los elementos que sólo aparecen en el tercero.

Primer anuncio	*Segundo anuncio*	*Tercer anuncio*
(8, 31)	(9, 31)	(10, 33-34)
"Y comenzó a enseñarles que **el Hijo del Hombre** debía	Porque iba enseñando a sus discípulos. Les decía:	Miren que subimos a Jerusalén, y el **Hijo del**
sufrir mucho y ser reprobado por **los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas**, ser **matado y resucitar**.	**el Hijo del Hombre** será entregado en manos de los hombres, le **matarán** y a los **tres días** de haber	**Hombre** será entregado a **los sumos sacerdotes y a los escribas**, le condenarán a muerte
al tercer día	muerto **resucitará**.	y le entregarán a los gentiles; y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y **le**
		matarán y a los **tres días resucitará.**

Como expresión unánime está la referencia al Hijo del hombre, la muerte y la resurrección. Sin embargo, hay una diferencia muy significativa respecto a quiénes le dan muerte. En el primer anuncio, además de los sumos sacerdotes y los escribas, aparecen los ancianos, pero cuando dice "ser matado", los que lo matan quedan anónimos. En el segundo anuncio no se hace referencia a ninguna autoridad en particular, sino que se dice "los hombres". Tampoco queda claro quiénes lo matan. Sin embargo, el tercer anuncio se refiere a un doble juicio, primero de las autoridades judías, en el rostro de los sumos sacerdotes y los escribas, y luego en manos de los gentiles, que son quienes lo torturan y lo matan. Aparte de esto, el tercer anuncio se sitúa en el camino hacia Jerusalén, lo cual le da un carácter de confrontación directa con los poderes judíos. En ese sentido, llama mucho la atención que el segundo anuncio se sitúa en Galilea (8, 30). El hecho de que también diga "será entregado en manos de los hombres", remite a otro tipo de actores en la muerte de Jesús.

Taylor hace la siguiente síntesis en la comparación de los tres anuncios:

> 1) El tercer anuncio está vinculado a una situación histórica concreta, descrita con gran viveza (10, 32). 2) El tercer anuncio se narra con mucho más detalles que el primero (8, 31) y que el segundo (9, 31), y refleja probablemente conocimiento de los acontecimientos que sucedieron después. (Taylor 1979, 521)

Taylor (1979, 521) ofrece el siguiente cuadro de comparación, tanto de los tres anuncios de la pasión, como del relato de la pasión en Marcos. Comenta que en esta comparación se pone de manifiesto "la mayor abundancia de detalles en el tercer anuncio de la pasión y su íntima correspondencia con la narración de la pasión". Añade que sería equívoco extender al primer y segundo anuncios las conclusiones deducidas legítimamente del tercero.

	Primero	**Segundo**	**Tercero**	**Pasión**
1. Jesús es entregado a los sumos sacerdotes	___	9,31	10,33	14, 53
2. Jesús es condenado por los sumos sacerdotes	8, 31	___	10, 33	14, 64
3. Jesús es entregado a los romanos	___	___	10,33	15, 1
4. Burla y flagelación	____	____	10, 34	14,65;
5. Muerte de Jesús	8, 31	9, 31	10, 34	15,15,16-20. 15, 24.37
6. Resurrección	8, 31	9, 31	10, 34	16, 1-8

De esta comparación se puede concluir que el estudio del tercer anuncio de la pasión ofrece más elementos referentes al proceso a Jesús. Esto da más posibilidades para que el texto sea analizado desde el punto de vista del poder político. A esto hay que añadir los otros elementos con los cuales está acompañado el anuncio: la petición de los hijos de Zebedeo y el cuestionamiento de Jesús a las naciones con la propuesta del poder-servicio, lo cual da al texto unas características oportunas para el tipo de estudio que estamos proponiendo.

Según el esquema general que está sirviendo de referencia para el estudio de toda esta sección el texto inmediatamente posterior a Mc 10, 32-45 (el ciego Bartimeo en Jericó: Mc 10, 46-52) se corresponde con la curación del ciego en Betsaida (Mc 8, 22-28), formando un encuadre de todo el bloque. Este encuadre con dos curaciones de ciegos establece una relación basándose en la idea de "no ver"-"ver", la cual está vinculada con el proceso de aprendizaje en el que están los discípulos en todo el bloque de los tres anuncios. La curación del ciego Bartimeo tiene otros dos elementos que precisan ser resaltados: uno es la referencia al mesianismo de Jesús en la línea del mesianismo davídico (vv. 47-48) y otro es la relación con el seguimiento (v. 52). Es así que este texto posterior a Mc 10, 32-45 vincula toda esta sección de 8, 22-10,52 con el siguiente bloque del ministerio de Jesús en Jerusalén (11-13). En esta sección vuelve a salir la idea del mesianismo davídico (11, 10) como parte de la aclamación de

la multitud en la entrada de Jesús en Jerusalén y luego como crítica de Jesús (12, 35-37). También es característico de esta sección, sobre todo en el capítulo 11, la clara confrontación de Jesús con Jerusalén y con el templo. Esto se manifiesta en las características un tanto irónicas de su entrada en Jerusalén (11, 1-11) y con el fuerte choque con el templo (11, 12-20). No es casual, por tanto, que en 11, 27-33 Jesús tenga una controversia sobre su autoridad con los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos (v. 27). Estas son las mismas autoridades judías que aparecen en nuestro texto como protagonistas del primer juicio a Jesús. A lo que queremos llegar con esto, es que la sección posterior a nuestro texto continúa el mismo tema de choque de poderes que aparece en el texto de nuestro estudio.

2.3 El texto en la tradición sinóptica

Los tres anuncios de la pasión tienen paralelo en los otros dos evangelios sinópticos, aunque Mateo y Lucas organizaron el material de Marcos de acuerdo a sus propios proyectos teológicos. En esta investigación nos limitaremos a hacer el análisis sinóptico del tercer anuncio de la pasión tal y como aparece en Mc 10, 33-34, cuyos paralelos se encuentran en Mateo 20, 17-28 y Lucas 18, 31-34; 22, 24-27.

Una observación importante es que en Lucas no aparece el relato de los hijos de Zebedeo en todo el evangelio. Por otro lado, el anuncio de la pasión (18, 31-34) aparece separado del discurso acerca de los que gobiernan las naciones y del servicio (22, 24-27). En cambio, en Mateo aparece la misma secuencia de Marcos, con las tres partes seguidas. Al ser nuestro texto del evangelio de Marcos que, según la opinión mayoritaria de la investigación sinóptica, es el más antiguo y su material fue utilizado por los otros dos evangelistas, no vamos a entrar en mucha profundidad sobre los proyectos de los demás evangelios. Con relación al tercer anuncio de la pasión (Mc 10, 32-34; Mt 20, 17-19 y Lc 18, 31-34) una primera constatación es que tanto Mateo como Lucas no permiten ver la posibilidad de otros discípulos junto con Jesús en el camino hacia Jerusalén, sino que sólo mencionan a los Doce. Ninguno de los dos habla de los discípulos en general ni añaden el dato de que los discípulos tenían miedo, tan reiterativo en Marcos. De ahí que el texto marquiano, visto desde una mirada sincrónica, permite captar dos detalles que enriquecen mucho más el análisis: 1. la posibilidad de ver en el grupo de discípulos un grupo mucho más amplio que los doce y 2. denotar la vinculación de los discípulos con el camino de Jesús, en la expresión de que ellos tenían miedo de poder correr la misma suerte que él.

Como elementos comunes están el situar el texto en el camino, subiendo a Jerusalén, aunque sólo en Mateo se repite dos veces, como en Marcos. También es común la referencia al Hijo del hombre, la tortura y la muerte en manos de los gentiles y la resurrección al tercer día (y no "a los tres días, como en Marcos). Un elemento específico de Mateo es que es el único que habla de crucifixión. Este es un elemento que echamos en falta en la versión marquiana y no encontramos una explicación sobre esta ausencia. Si el tercer anuncio de la pasión es el que posee más elementos en común con el relato de la pasión, no se explica por qué Marcos no se refiere a la manera específica en la que ejecutan a Jesús. En el capítulo II nos referíamos al significado de la crucifixión para el Imperio Romano, así como a qué tipo de personas se les podía condenar a la muerte en cruz. Esta referencia concreta a la cruz le hubiera dado a nuestro texto un énfasis muy importante respecto al poder establecido. La pregunta de por qué Marcos no lo expresó así queda abierta. Y más desde la constatación de que Mateo se percató de ese detalle, dejando consignada la crucifixión como manera específica de la ejecución de Jesús.

La versión de Lucas tiene muchos detalles diferentes. En primer lugar, añade que se cumplirá todo lo que los profetas escribieron sobre el Hijo del hombre, antes del tercer anuncio en sí. En la versión de Lucas no aparecen las autoridades judías en el proceso a Jesús, sólo aparecen los gentiles; también omite el escupitajo entre las torturas, al igual que Mateo. Por otra parte, Lucas incluye lo que Marcos pone al final del segundo anuncio de la pasión, la falta de comprensión de los discípulos de las palabras de Jesús.

La sección sobre los hijos de Zebedeo habrá que compararla sólo con Mateo, dado que en Lucas no se encuentra. Una inserción importante es que Mateo pone en boca de "la madre de los hijos de Zebedeo" la petición de que le permita sentarse uno a su derecha y el otro a su izquierda, aunque cuando Jesús habla se dirige a los dos hijos de Zebedeo, cuyos nombres no aparecen en la versión de Mateo. Este detalle permite analizar la versión de Mateo desde el eje de género, el cual no aparece en Marcos. En Mateo no aparece la referencia al bautismo, solamente aparece la referencia a la copa. De cualquier forma, puede notarse claramente en la versión de Mateo el uso del material de Marcos. Y el hecho de que Mateo mantuviera la perícopa con las tres secciones juntas es una señal de que también para su comunidad era importante el tema del poder.

Sobre la sección del servicio, Mateo tiene la versión de Marcos intacta. Sin embargo, Lucas coloca esta narración en el contexto de la última cena, lo cual le da una fuerza importante a lo que se dice sobre Jesús servidor. Añade un matiz importante respecto a los que gobiernan las naciones. Dice que *se hacen llamar bienhechores*. Eso tiene mucho que ver con la dimensión ideológica de los gobernantes. Lucas también modifica todo lo relativo al servicio; el paralelo que analizamos en Marcos, en el que se establece una relación entre el que quiera ser grande que se haga servidor y el que quiera ser el primero que se haga esclavo, en Lucas se convierte en relación entre mayor y joven, lo que le da una vía de análisis desde el eje generacional. Tanto el primer como el segundo anuncio en Marcos se hace el contraste entre ser mayor y acoger a un niño, pero en Lucas es más clara la relación generacional, puesto que se habla de mayor y joven.

De lo anterior se puede concluir que el relato de la versión de Marcos aparece mucho más intacto en Mateo que en Lucas. Tanto Mateo como Lucas omiten dos aspectos de Marcos que hemos destacado como importantes en el estudio del texto: 1. la posibilidad de considerar otros discípulos aparte de los Doce. 2. la aclaración de que los que le seguían tenían miedo, lo que deja claras las consecuencias del seguimiento. Mateo añade dos elementos importantes: 1. remite a la crucifixión, detalle que fue omitido en Marcos y que le hubiera dado un énfasis importante al tercer anuncio desde el contexto socio-político. 2. poner la petición de los hijos de Zebedeo en boca de la madre, lo que permite el estudio del texto desde la dimensión de género. Lucas a su vez añade dos elementos importantes: 1. la referencia a la dimensión ideológica de los que gobiernan a las naciones, que se hacen llamar bienhechores. 2. la referencia a la oposición entre mayor y joven, que permite en el texto un análisis generacional.

3. Dos proyectos opuestos: Análisis del texto desde la óptica del poder

En este último punto del capítulo III pretendemos retomar algunos elementos del relato en general que tienen mucho que ver con el diálogo que deseamos hacer en esta investigación. Algunos de ellos han quedado sugeridos en la sección particular en la que se encuentran, pero aquí se trata de ver todo el conjunto y llegar a una serie de conclusiones y conexiones significativas desde el objetivo de nuestro estudio con el eje temático del poder.

3.1 Sobre los contrastes y oposiciones en el texto

La constatación del gran número de contrastes que aparecen en el texto permite dejar en evidencia por lo menos dos proyectos que se oponen entre sí. El texto es bastante claro en que el proyecto de Jesús se opone frontalmente a las concepciones de poder vigentes en la sociedad que él puede contemplar.

En el análisis de los personajes de la primera sección, se puede notar un claro contraste entre quién es Jesús, quiénes le siguen y quiénes le persiguen. Quedó establecido que el *Hijo del hombre* remite a una figura sin poder, en lo que tiene que ver con los que controlan los poderes social, político, económico, ideológico y religioso de la sociedad. Se presenta una figura sufriente, víctima de quienes ostentan el poder dentro del orden establecido, tanto en la sociedad judía como en el Imperio Romano. Para ello ha sido muy iluminadora la observación respecto a la voz pasiva que predomina en los vv. 33-35. Esto tiene mucho qué decir acerca del tipo de mesianismo sufriente de Jesús, el cual se distancia aquí de la figura de carácter apocalíptico que en otras secciones de Marcos le confieren a Jesús gran poder y gloria. Esta parece ser la imagen mesiánica que estaba en las mentes de los hijos de Zebedeo. Pero aquí el *Hijo del hombre* remite al Jesús sociohistórico que sufre la tortura y la muerte. Cerca de él, aunque sea un poco detrás y muertos de miedo, hay un grupo considerable de personas que le siguen. Entre ellos se pueden distinguir claramente los doce, un grupo más cercano a quien Jesús le transmite las enseñanzas, pero también hay otras personas que asumen el compromiso histórico de acompañarlo hasta Jerusalén, aun sabiendo lo que implica estar del lado del que, no solamente no tiene poder, sino que tiene serios conflictos con el poder establecido. Ese poder establecido aparece clarísimo en el texto. No puede analizarse el tipo de mesianismo de Jesús sin tomar en cuenta las autoridades que aparecen como enemigas a muerte de Jesús: los sumos sacerdotes, los escribas y los gentiles o romanos. El texto deja ver un conflicto muy serio y

habrá que preguntarse qué es lo que lleva a las autoridades judías y romanas a ensañarse de tal manera contra el *Hijo del hombre*. ¿Será que esta figura tan impotente, de alguna manera ofrece algún peligro para la seguridad del poder de esas autoridades?

Pero hay otro poder expresado en la única acción en voz activa que aparece al final del v. 35: *resucitará*. La referencia a los tres días es una señal de que el tiempo de la tortura y la muerte es un tiempo limitado y que después viene el tiempo de la vida que no tiene fin. Las reflexiones sobre este punto siempre remiten a la vida más allá de la muerte, pero por lo que se puede deducir en la tercera sección, hay una posibilidad para crear alternativas de vida en la historia. El tema que nos interesa aclarar aquí es que hay un contraste entre el tiempo de los torturadores y de la muerte, y el tiempo de Dios y de la vida. El tiempo de la muerte es limitado, pero el de la vida es eterno.

La segunda sección ofrece un claro contraste entre el tipo de mesianismo que acaba de proponer Jesús y el tipo de mesianismo que los discípulos tenían en su cabeza. Y lo más contrastante es que aquí no se refiere a *los que le seguían* como una masa sin nombre. Se trata de los que le seguían de cerca, los doce y dentro de ellos, dos de los más cercanos a Jesús, Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, los cuales habían sido testigos de un acontecimiento tan importante en la vida de Jesús como la transfiguración (Mc 9, 2). El hecho de que estos mismos discípulos sean testigos de la agonía de Jesús en Getsemaní (14, 33) señala el gran contraste entre un mesianismo triunfante y un mesianismo sufriente. En esta segunda parte del texto hay en realidad un contraste en el que Jesús se empeña en señalar el camino difícil del discipulado, expresado en el cáliz y en el bautismo, mientras que los hijos de Zebedeo aspiran más bien a la gloria, a la recompensa, a ascender a puestos de poder y privilegio. Finalmente no llegan a ningún acuerdo porque es un diálogo de sordos, son dos lógicas que no se juntan. Jesús termina hablando de la gratuidad, de entrega sin esperar nada a cambio, lo cual es incomprensible para Santiago y Juan y para los otros diez discípulos que entendían perfectamente las intenciones de los hijos de Zebedeo. No era la primera vez que había disputas entre ellos acerca de quién era el más importante (Mc 9, 33-34). El seguimiento en total renuncia y gratuidad (Mc 8, 34-35) y la necesidad de acoger a los pequeños y de hacerse pequeños (Mc 9, 36-37), evidentemente no habían sido asimiladas por los discípulos. Llama la atención que después de la descripción del *Hijo del hombre* torturado, vejado, burlado, sin poder... los hijos de Zebedeo le llamen *Maestro*, cuando en realidad, manifiestan que no han entendido nada de sus enseñanzas: cuando Jesús habla de dar, ellos piden; cuando Jesús habla de sufrimiento, ellos hablan de gloria y cuando Jesús habla de derrota histórica, ellos hablan de lugares de privilegio y de poder.

El principal contraste que aparece en el texto puede verse en la tercera sección, la cual, de alguna manera, da énfasis a los otros contrastes que se han señalado. Se trata del contraste entre Jesús y las autoridades, tanto judías como romanas. Cuando Jesús se refiere a las autoridades como *los que son tenidos como gobernantes de los pueblos*, deja claro que él no reconoce a esas autoridades como legítimas; podría decirse que los define como usurpadores del poder que debe estar al servicio de la gente, mientras que ellos subyugan y oprimen. Por tanto, hay aquí un contraste entre lo que comúnmente se entiende por gobernar y lo que sería gobernar de verdad; entre autoridad legítima y autoridad ilegítima, entre gobernar y oprimir. A estas alturas del análisis no hay que preguntarse por qué todo poder establecido se ensaña tanto contra Jesús.

Finalmente, el gran contraste entre la postura de Jesús ante el poder y la manera de ejercer el poder en la sociedad, está expresado en el *no* rotundo que aparece en el v. 43: *No sea así entre ustedes*. Esa negación tan fuerte señala el contraste más evidente en el texto, deja clara la oposición frontal de Jesús a la manera tiránica de ejercer el poder y propone una vía alternativa desconcertante para sus oyentes: el *mayor* sea *servidor*; el *primero* sea *esclavo*. Como hemos dicho, la invitación a ser servidor ya deja expreso un gran contraste; sin embargo, Jesús profundiza más: sea *esclavo* de todos. Cuando los llamados gobernantes están en la punta de arriba de la pirámide y los hijos de Zebedeo aspiran a estar lo más cerca posible de ella Jesús mira hacia la base de la escala social. Esa es la propuesta desconcertante de Jesús, cuya diferencia radica en *no venir a ser servido, sino a servir y dar su vida*.

El siguiente comentario de Vouga viene a confirmar las contradicciones a las que nos estamos refiriendo:

> En efecto, la antítesis "ser servido" / "servir" opone dos actitudes existenciales contrarias. En el evangelio de Marcos parecen ser el equivalente de "querer ser el primero / "ser servidor de todos" (Mc 10, 44), "perder la vida" / "salvar la vida" (Mc 8, 34-37), "ser primero" / "ser último" (Mc 9, 35; 10, 31), "ser el primero" / "ser el servidor" (Mc 9, 35), "ser grande / "ser servidor" (Mc 10, 43; cf. 9, 34). Según el Jesús del evangelio de Marcos, estas dos actitudes existenciales, que implican dos visiones de la realidad, tiene cada una su lugar. Entre los que parecen gobernar a las naciones domina una primera lógica, mientras que la otra, según la cual dar lo que se tiene por el Evangelio es al mismo tiempo la promesa de recibir el céntuplo ahora y en la vida eterna (Mc 10, 28-30); reina entre los discípulos (indicativo, Mc 10, 42-43). (Vouga 2002, 325-326)

3.2 Algunas consideraciones del texto respecto al tema del poder político, social y religioso del tiempo de Jesús

Para terminar esta parte de análisis del texto queremos resaltar algunos elementos que hacen una referencia clara a la situación socio-política, lo cual no queda suficientemente desarrollado en un estudio del texto con la mirada puesta en Jesús y las enseñanzas a los discípulos. Esas enseñanzas implican un fuerte cuestionamiento a las autoridades políticas y religiosas de la sociedad de Jesús y una propuesta de cambio radical en la manera de organizar las relaciones sociales entre todos. Ese análisis está reservado para el último capítulo de esta investigación. Ahora solamente queremos añadir otros elementos a fin de contar con más insumos para el análisis final. Se trata de señalar aspectos que aparecen en el texto que tienen estrecha relación con el tema del poder político, social y religioso del tiempo de Jesús.

En el texto aparecen los máximos representantes de la sociedad judía. El plural usado para referirse a los sumos sacerdotes, cuando en realidad sólo hay un sumo sacerdote de turno en Jerusalén, es una referencia a toda una elite de poder. Xavier Alegre, basándose en el aporte de otros autores, ayuda a aclarar quiénes componían este grupo:

> Por un lado, Schürer considera a los *sumos sacerdotes* como una sociedad compuesta por el sumo sacerdote en ejercicio, por sumos sacerdotes depuestos (lo eran frecuentemente en aquel tiempo) y por miembros de la aristocracia sacerdotal. En cambio J. Jeremias piensa que "formaban un colegio que ejercían la autoridad sobre el culto y el orden exterior del Templo; aunque procedían de familias pontificias, no se identificaban con ellas. Por otro lado, también formaban parte del sanedrín escribas" (*grammateis*), juristas profesionales, fariseos en su mayoría, y nobles laicos (los ancianos), que, junto con los sacerdotes estaban adheridos especialmente al grupo de los saduceos. (Alegre 1997, 168)

Hay que considerar que el puesto de sumo sacerdote era rotativo. Cada año era nombrado un sumo sacerdote por el gobernador romano, pero durante mucho tiempo ese puesto quedaba entre cuatro familias, las cuales, aunque no estuvieran de turno en el sumo sacerdocio, siempre constituían una elite de poder. Por otra parte, quedó claro que en ese grupo están incluidos todos los miembros del Sanedrín, ancianos y escribas. El Sanedrín representa la autoridad jurídica y religiosa; el sumo sacerdote es la máxima autoridad religiosa y política. Los escribas tienen un gran poder religioso, pero más que todo, tienen un poder social, como hemos constatado. El texto se cuida de mencionarlos aparte, a pesar de estar incluidos en el plural de los sumos sacerdotes. Por otro lado, cuando se habla de los gentiles, no hay discusión en afirmar que se trata de las autoridades romanas.

En este tercer anuncio de la pasión aparece pues un doble juicio al *Hijo del hombre*. Las autoridades judías lo condenarán a muerte y las autoridades romanas lo torturarán y lo matarán. El texto no se refiere a la manera específica de dar muerte por medio de la crucifixión, lo cual no es sólo una manera cruel de asesinar a esclavos capturados en su intento de huida y a rebeldes políticos no romanos, sino que es también un medio de escarmiento, de avasallamiento y de humillación por parte del imperio para los pueblos sometidos. El texto no habla expresamente de crucifixión, cuando sabemos que fue la forma específica de darle muerte a Jesús. Tampoco el texto habla expresamente de los romanos y mucho menos de las autoridades romanas, sino que usa un término que puede ser entendido en un ámbito más amplio: lo*s gentiles*. Tal vez es una manera de proteger a la comunidad marquiana en medio de la persecución, como veremos en el próximo capítulo. De cualquier modo, se habla de una *condena* a muerte, de una fuerte tortura cargada de burla y de una ejecución política. Las autoridades judías y romanas aparecen en complicidad para el doble juicio, la tortura y la ejecución. Así que no cabe dudas de que se está hablando del poder imperial romano. ¿Por qué los romanos aparecen participando tan activamente en el segundo juicio a Jesús? El siguiente comentario de Javier Alegre aporta una línea de análisis:

> El hecho de que [Jesús] fuera crucificado y la noticia de que, según los evangelistas, indicaba la causa de su condenación ("rey de los judíos") hace pensar que los acusadores presentaron a Jesús como revolucionario político que, con su pretensión (mesiánica) de realeza, ponía en peligro la autoridad y legitimidad del gobierno romano. Como señala Légasse [en *El proceso a Jesús. La historia* (1995, 95)] "semejantes pretensiones suponían un atentado directo contra el imperio romano y contra su soberano. Caían bajo la acusación de crimen *maiestatis populi romani* y, como tal, llevaba consigo la pena capital" ...Jesús, pues, fue condenado por *sedictio*, algo que parece innegable desde el punto de vista histórico. La pretensión de ser "rey de los judíos", que recoge el título de Jesús en la cruz (Mc 15, 26), representaba un peligro grave contra el imperio romano y era reprimida brutalmente. (Alegre 1997, 169)

Cuando los hijos de Zebedeo piden sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su gloria, consideramos que hay una clara referencia a las relaciones de patronazgo vigentes en la sociedad romana, las cuales han sido analizadas en el capítulo anterior. Desde esta lógica es fácil entender que unas personas que se encuentran en un rango menor, como el de discípulo ante el maestro, se acerquen a pedirle favores al maestro, a espaldas de sus otros iguales, los otros diez. Según Ched Myers (1992, 336), tanto la petición *sentarse uno a tu derecha y otro a la izquierda* (Cf. Sal 110, 1), como la de *beber el cáliz que yo voy a beber* son eufemismos abiertamente políticos.

Un elemento importante en el estudio del texto desde el eje del poder es la relación de parentesco que existe entre Santiago y Juan. Ellos son presentados en el texto como los hijos de Zebedeo, es decir, como hermanos. Pero no son presentados tanto por su carácter de ser hermanos, como por ser los hijos de Zebedeo, lo cual remite a una sociedad patriarcal en la que los lazos de parentesco funcionan como mecanismo de control y de poder. En el caso de la versión de Mateo 20, 20 es *la madre de los hijos de Zebedeo con sus hijos* la que hace la solicitud a Jesús. En esta versión el único nombre que aparece es el de Zebedeo, no tiene nombre la madre ni Santiago ni Juan. La madre primero es presentada como la madre de los hijos de Zebedeo y solo en segundo lugar se dice que son sus hijos. Por tanto, también ella se encuentra atrapada en la lógica de un sistema patriarcal en el cual ella ejerce poder a través de sus hijos y repite los patrones excluyentes. El hecho de ser la mujer y madre no le impide utilizar los mecanismos de poder que tiene a su alcance; en este caso, ejerce poder a través de sus hijos varones. Estas relaciones de parentesco aparecen en el texto como sistema de poder. El título de *los hijos de Zebedeo* hace ver que las relaciones de un poder patriarcal están funcionando aunque el *paterfamilias* no esté presente en la escena. La misma madre aparece en el texto movilizando estas relaciones patriarcales y, en todo caso, movilizando unas relaciones de poderío, en el que sus hijos ocupen lugares de privilegio. Lo que la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20, 20) y los hijos de Zebedeo (Mc 10, 37) están proponiendo a Jesús es la lógica de patronazgo que circula por todo el imperio, la lógica de favores y de clientelismo. Este es un tema interesante desde el punto de vista del estudio del texto desde el eje del poder.

Finalmente, es necesario hacer énfasis en la crítica de Jesús a la forma de ejercer el poder en la sociedad que tanto él como los discípulos pueden contemplar. En el texto hay una denuncia profética con doble énfasis. Primero, se denuncian las autoridades que subyugan y oprimen; segundo, esos que subyugan y oprimen no se reconocen como autoridades legítimas, por lo que, en el discurso de Jesús, para que las autoridades sean legítimas, por lo menos no deben subyugar ni oprimir. Y en esto hay un énfasis en el texto en tanto que se usa primero katakurieu,ousin, refiriéndose a los dokou/ntej a;rcein tw/n evqnw/n y katexousia,zousin, refiriéndose a los mega,loi.. Es muy clara y fuerte la crítica de Jesús a las autoridades que él conoce, las cuales ejercen un *poder sobre* la gente. Y algo muy importante es que Jesús empieza su discurso diciendo: u*stedes saben que*..., como diciendo que no es un secreto para nadie la manera tiránica de los que se dicen gobernar a las naciones. Está a la vista, tanto de Jesús como de sus discípulos.

CAPÍTULO IV: EL TEXTO EN EL CONTEXTO DEL EVANGELIO DE MARCOS

Este capítulo intenta ubicar el texto en estudio en el contexto del evangelio de Marcos. Este contexto incluye las dimensiones literaria y sociohistórica. Como en todos los análisis que hemos hecho hasta ahora, nuestro estudio es focalizado sobre el tema del poder. Por eso, entre todos los estudios acerca del evangelio de Marcos, nos hemos centrado en aquellos aspectos que de alguna manera puedan ayudar a explicar, confirmar o problematizar las preguntas y análisis que hemos hecho en el capítulo anterior.

El estudio de la estructura del Evangelio, en complemento con lo que se puede concluir sobre el análisis de las tradiciones presentes en él, pueden dar una vista panorámica del entretejido de las relaciones de poder en el proceso mismo de la redacción del evangelio. También nos hemos interesado en seguir algunas líneas específicas al interior del Evangelio, tales como el tema del conflicto, del mesianismo y del poder. Entendemos que el estudio de esos tres temas al interior del evangelio lleva a un análisis del contexto sociohistórico en el cual se redactó el evangelio, tanto en el aspecto socio-político amplio, como en el contexto al interior de lo que podría ser la comunidad marquiana. Se trata de intentar respondernos a la pregunta sobre qué hizo posible que el texto se produjera y permaneciera y a qué necesidad intentaba responder en la iglesia en la cual surgió. Con estos datos intentaremos llegar a algunas conclusiones sobre este evangelio en lo que tiene que ver con nuestro análisis del texto del capítulo anterior y al mismo tiempo sirve de conexión con el próximo capítulo, el cual analiza la importancia del texto para nuestro contexto actual.

1. Estructura del Evangelio

Hay varias propuestas de estructura del Evangelio de Marcos. En todas ellas existe bastante consenso con relación a los bloques principales de la división. Dos de los criterios importantes para la organización del Evangelio son el criterio del espacio y el criterio de la trama. Analizaremos cada una de las dos propuestas, para ubicar el texto de nuestro análisis en cada una de ellas.

Siguiendo el criterio del espacio para la estructuración del Evangelio de Marcos, tomaremos como representativa la propuesta que hace Delorme (2004, 33). De acuerdo al espacio, Delorme establece tres grandes secciones: 1. Ministerio en Galilea y más allá de sus fronteras (1,14-9,50). 2. Subida a Jerusalén (10,1-52). 3. En Jerusalén (11,1-16,20).

Según esta división del evangelio siguiendo el criterio geográfico, nuestro texto de estudio se ubica en la segunda sección: “Subida a Jerusalén”. Esta ubicación permite observar que el tercer anuncio de la pasión que se narra en nuestro texto, aparece separado de los otros dos anuncios, por el criterio de que los dos anteriores están ubicados en los alrededores de Galilea, en tanto que el texto se ubica en el espacio de subida a Jerusalén. A su vez, establece una relación más estrecha del texto con la sección que le sigue, la cual se desarrolla en Jerusalén. La visualización del texto desde esta propuesta de estructura permite observar que el tercer anuncio de la pasión se ubica en un territorio de camino hacia el conflicto. Las autoridades judías y romanas que aparecen en nuestro texto tienen su sede en Jerusalén.

De acuerdo al criterio de la trama, los autores muestran bastante coincidencia en afirmar que 1, 1-26 forma un primer bloque, marcado por la revelación de quién es Jesús a través de signos, y una segunda parte formada por el resto del evangelio 8,22-14,8, en la cual Jesús se revela como siervo sufriente. Esta opinión es compartida por Bonneau (2003,31) y Brown (2002, 194). Otros autores dividen el evangelio en tres partes: el inicio (1,1-13), el desarrollo (1,14-8,26) y el final (8, 27-16,8) de la trama.

En cualquier caso, Mc 10, 32-45 se ubica en una parte central del evangelio. En el capítulo anterior situábamos nuestro texto dentro del bloque formado por 8,22-10,52. Se trata de los tres anuncios de la pasión, encuadrados por dos curaciones de ciegos. Así que, el Evangelio de Marcos quedaría dividido en tres partes con la sección anterior a este bloque y la sección posterior. Así con estos datos podríamos hacer una propuesta propia para la estructuración del Evangelio de Marcos.

1. Práctica y secreto mesiánicos de Jesús 1,1-8,21.
2. Enseñanzas de Jesús acerca de su tipo de mesianismo 8, 22-10,52.
3. Concreción del mesianismo sufriente: Pasión y resurrección 11, 1-16,20.

Silvia Regina de Lima (2001, 69) ha propuesto un esquema concéntrico para la organización del Evangelio de Marcos. Según ella, esta estructura “combina elementos literarios, teológicos y temáticos”. Esta propuesta, aparte de que nos parece acertada para organizar el evangelio, resulta bastante nítida para distinguir el bloque en el cual se ubica nuestro texto. Al mismo tiempo, las reflexiones que se podrían inferir de ella pueden ser muy esclarecedoras para nuestro estudio. Su propuesta es la siguiente:

A Prólogo (1,1-13)

B Autoridad de Jesús frente al pueblo (1, 14-3,12)

C Anuncio y dinámica del Reino (3,13-6,13)

D Pan compartido: llegada del Reino (6, 14-8,21)

C´ Exigencias del Reino (8,22-10,52)

B´Autoridad de Jesús frente al poder de Jerusalén (11,1-13,37)

A´ Pasión y resurrección (14, 1-16,8)

Según esta estructura, nuestro texto se encuentra en la sección **C´** titulada: "Exigencias del Reino", la cual coincide exactamente con la sección central de nuestra estructuración del evangelio. De Lima comenta que esta sección "es una clara evidencia de las consecuencias políticas del Reino del pan compartido y de que las exigencias del Reino culminan con la entrega de la propia vida, como se percibe en los anuncios de la pasión" (2003, 76). Añadimos que en esta sección hay una clara definición del tipo de mesianismo de Jesús, sellado por el rasgo indeleble del servicio y de la cruz. Además, esta sección **C´** se encuentra en estrecha relación con la parte **C**: Anuncio y dinámica del Reino. Esta correspondencia es importante por dos motivos: 1. Porque el anuncio del Reino y su expresión concreta en la realización de signos que aparecen en la sección **C**, relacionados con un Jesús como siervo sufriente (**C´**) permite diferenciar dos tipos de poder; mejor dicho, un poder (**C**) y un contrapoder (**C´**). En segundo lugar, esta relación entre estas dos secciones ayuda a pensar en que la cruz anunciada en la sección **C´** es una consecuencia de una práctica mesiánica concreta. Es decir, la muerte de Jesús no puede entenderse sin su vida y su práctica opuesta a los poderes que matan.

2. Tradiciones en Marcos

Estas propuestas de estructuración del Evangelio de Marcos se encuentran estrechamente relacionadas con las tradiciones que Marcos tenía a su disposición para la redacción de su Evangelio. Brown (2002, 221) y Vielhauer (1991, 351) se refieren a que Marcos

cuenta con dos bloques de tradiciones importantes. Una de ellas es la tradición acerca de la pasión y resurrección de Jesús y, la otra, es la tradición de los relatos de milagros.

Helmut Köster (1988, 683) sostiene que "la fuente más importante utilizada en el Evangelio de Marcos es la historia de la pasión, que relata en una narración bien estructurada los acontecimientos desde la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11, 1-10) hasta el hallazgo del sepulcro vacío". Plantea que hay también "una colección de historias de milagros, que tiene mucho en común con la llamada "fuente de los signos". Köster se refiere además a dos fuentes menos significativas en cuanto a la cantidad de material: "una colección escrita de expulsiones de demonios que son tan características de su evangelio" y una fuente de dichos de Jesús, que ocupa menos espacio. También se refiere a una fuente apocalíptica en la que se encuentra la referencia al *Hijo del hombre*.

Si estas son las fuentes con las que contaba Marcos, queda claro que la mayor parte de nuestro texto es composición marquiana. A nuestro modo de ver, toda la sección 8,22-10,52 tiene el papel de enlazar las dos fuentes principales con las cuales contaba Marcos para la composición de su Evangelio. En ese sentido, tiene el objetivo de encontrar caminos de conciliación entre ambas tradiciones que, según Theissen (2002), eran aceptadas en la comunidad marquiana, pero que cuando se juntan en una misma obra, parecen ser contradictorias. Por eso las dos curaciones de ciegos que encuadran esta sección tienen un fin pedagógico y simbólico, mediante la imagen ver-no ver. Los tres anuncios de la pasión son una especie de proceso de purificación de la mirada, para pasar a ver desde "hombres que parecen árboles que caminan" (Mc 8, 24) hasta "ver perfectamente" (Mc 8, 25) y, al recuperar la vista, seguir a Jesús por el camino (Mc 10, 52), por **su** camino. También el secreto mesiánico que aparece en toda la parte de los relatos de milagro, es una creación del evangelista para establecer un vínculo entre las dos tradiciones más grandes del Evangelio. A partir de la sección de los anuncios de la pasión, ya el secreto mesiánico desaparece, puesto que en esta parte del Evangelio, Jesús empieza a caracterizar el tipo de mesianismo del cual se trata. Este punto lo profundizaremos más adelante.

Así que Marcos no es un simple recopilador de tradiciones, sino que como dice Köster (1988, 685), "Marcos tomó más bien material tradicional muy variado y lo puso al servicio de una nueva idea, creando así con su Evangelio un nuevo género literario". Eso significa que la tarea más importante de Marcos consistió en reinterpretar los materiales "que se oponían a su

concepción teológica". Por eso en el Evangelio, en cada una de sus partes, parece intentar dejar expreso el choque entre diferentes tipos de cristologías.

> Dentro del contexto del evangelio, Marcos hizo de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo el momento crítico desde el punto de vista teológico. Al reconocimiento de Jesús Mesías no sólo sigue la orden de silencio (M 8, 29-30), sino también el primer anuncio de la pasión (8,31), Jesús rechaza enérgicamente las protestas de Pedro respecto a la predicción (8,22ss). Luego aparecen inmediatamente otros dos anuncios de la pasión (9, 30-32; 10,32-34), de forma que el capítulo que sigue a la confesión de Pedro hasta la entrada en Jerusalén está marcado por la perspectiva de la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús. Por fin, a partir de ese momento aprenden los discípulos a entender el secreto de la mesianidad de Jesús. En los anuncios de la pasión, Marcos ya no emplea el título de Mesías, sino que curiosamente adopta el título de Hijo del hombre, que originalmente pertenecía a la esperanza escatológica del redentor que viene sobre las nubes del cielo. Marcos, ciertamente, no pone en tela de juicio la antigua perspectiva escatológica propia de la tradición de los dichos, sino que une sus títulos cristológicos al kerigma de la muerte y resurrección. (Köster 1988, 686)

En realidad, consideramos que los anuncios de Jesús de un mesianismo sufriente jamás fue entendida por los discípulos, puesto que en todo el relato de la pasión, ellos siguen muy lejos del camino que tiene que recorrer Jesús. Por tanto, nos alejamos de pensar la posibilidad de una conciliación entre las cristologías que aparecen en Marcos. Las concepciones acerca de Jesús en el Evangelio de Marcos tienen más bien una relación dialéctica, como analizaremos más adelante y como aparece en nuestro texto de estudio. Hasta el relato de la resurrección de Marcos que, según los autores, es el final del Evangelio original de Marcos, termina diciendo: *Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo...* Quiere decir que ni siquiera al final del evangelio queda claro que los discípulos se enteraron por dónde iba el proyecto de Jesús.

La conclusión a la que llega Köster, sin embargo, sigue siendo más bien conciliadora:

> Marcos combinó las diversas tradiciones cristológicas de tal manera que el lector no puede poner en tela de juicio el poder del Jesús terreno, ni dudar de la realidad de la resurrección y de la parusía. Pero la presentación de la biografía de Jesús en forma de evangelio hace posible que la comunidad pueda tomar como modelo a Jesús en sus padecimientos, sin que se vea obligada a imitar los milagros de Jesús...y sin que tenga que seguir un radicalismo apocalíptico exagerado... De esta manera, la comunidad no dependerá ni de apóstoles taumatúrgicos ni de profetas escatológicos. (1988, 687)

Cuando alguien se acerca a la primera parte del Evangelio (1,1-22) o lee el capítulo 13 por separado, es posible que llegue a conclusiones en las cuales pueda parecer que Marcos solamente intentó ser fiel a las diferentes tradiciones con las cuales contaba, sin una propuesta

definida a favor de una u otra propuesta cristológica. Pero desde el estudio de nuestro texto queremos dejar claro que: 1. Hay dos propuestas mesiánicas en clara contraposición que permanecen en dos líneas paralelas en todo el texto. La idea de los discípulos, sobre todo en el rostro de los Hijos de Zebedeo, está en la lógica de una propuesta escatológica del Hijo del hombre con poder y gloria. 2. El texto no permanece neutral entre una y otra propuesta, sino que es firme en proponer un mesianismo del siervo sufriente, en la propuesta del camino de Jesús del servicio, en clara contraposición con la manera de las naciones ejercer el poder. Por eso afirmamos que toda la segunda sección del Evangelio (8,22-10,52) es una preparación para la tercera parte (11,1-16,20) en la cual Jesús se enfrenta con el templo y con las autoridades, separa su misión de un tipo de mesianismo davídico (12, 35-37) y termina siendo apresado, enjuiciado, torturado y asesinado. Lo que queremos señalar con esta aclaración es que, si bien es cierto que en Marcos se pueden detectar tradiciones con propuestas mesiánicas muy diferentes, no están en el Evangelio como si Marcos las propusiera a todas por igual. Estas tradiciones están presentes en la comunidad de Marcos, pero el evangelista se parcializa por invitar a contemplar y entender lo que para él es el verdadero mesianismo, el que se expresa en la cruz.

Estamos de acuerdo con la afirmación de Leif Vaage (1998, 11) de que el Evangelio de Marcos es una "intervención ideológica" en el proceso de los cristianismos originarios, con vistas a corregir ciertas visiones mesiánicas y a definir un cristianismo marcano, opuesto al segundo templo. Según Vaage,

> El evangelio de Marcos... es un documento polémico -una especie de autocrítica cristiana primitiva- ante la realidad, consecuencia de la reciente y fracasada insurrección judía contra Roma. Se rechaza en Marcos el proyecto del segundo templo encabezado por los sumos sacerdotes y su gente, se opone al "tradicionalismo" de los fariseos y a los escribas, y se replantea el cristianismo primitivo enfocado en un "Jesús de los milagros", a otro cristianismo primitivo que se concentraba en la enseñanza de Jesús, más cerca del evangelio "radicalizado" galileo del documento "Q". (1998, 10)

Una idea parecida es expresada por Myers (1992, 35), para quien el Evangelio de Marcos es un "manifiesto radical": presenta una realidad apasionada y parcial, no "inocuamente universal".

3. Conflictos en Marcos

Kinsgbury (1991,48) ha afirmado que en el Evangelio de Marcos, “como hecho típico, la fuerza que impulsa el relato hacia delante es el elemento del conflicto”. En este punto vamos a analizar algunos de los conflictos de Jesús en el Evangelio de Marcos. Cada uno de estos conflictos serán vistos en relación con el texto de nuestro estudio.

En primer lugar, podemos constatar un conflicto definido en códigos geográficos, pero que en realidad se trata de un planteamiento teológico. Se trata del conflicto entre Galilea y Jerusalén.

Delorme (2004, 14) se refiere a este conflicto de la manera siguiente:

> La oposición entre Galilea y Jerusalén es importante en el conjunto del libro. La primera parte (1, 14-9) se desarrolla en Galilea. Luego Jesús viene a Judea y sube a Jerusalén (c.10) y el libro se acaba en Jerusalén (c.11-16). Se observa que durante el ministerio de Jesús en Galilea, siempre que se menciona a Jerusalén, es en sentido hostil. Y, al final de la sección que transcurre en Jerusalén, se dice en dos ocasiones que Jesús “después de su resurrección precederá a sus discípulos a Galilea. De Galilea es de donde tiene que partir de nuevo el evangelio después de la resurrección, lo mismo que fue en Galilea donde Jesús empezó a proclamarlo. Jerusalén, por su parte, es la ciudadela de la oposición; la ciudad de donde viene el ataque más rabioso contra Jesús (3,22) y donde los responsables de la nación lo condenan a muerte y lo entregan a los paganos.

Vielhauer (1991, 358-359) también se refiere al conflicto entre Galilea y Jerusalén. Afirma que “Galilea es el lugar de la revelación; Jerusalén, ciudad del templo y el sanedrín, lugar de la enemistad contra Jesús”. También entiende que el secreto mesiánico, según él impuesto al texto, es un elemento importante para entender este conflicto, pues el hecho de que el secreto mesiánico no aparezca en la segunda parte del evangelio, “significa en la práctica que el verdadero conocimiento sólo es posible en el seguimiento que acepta la cruz” (362).

Nuestro texto se ubica subiendo a Jerusalén, por tanto, se ubica en el centro del conflicto geográfico-teológico entre Galilea y Jerusalén. Se confirma una vez más que ubicar el texto en el camino a Jerusalén es ubicarlo en un pre-aviso del acercamiento de Jesús al centro del conflicto, tanto de él con las autoridades como de las autoridades en su contra.

Para Kinsgbury (1991, 49) en el centro del conflicto del relato de Marcos está Jesús, y el tema crítico de dicho conflicto es su autoridad, lo cual está muy relacionado con la legitimidad. A eso se debe la insistencia de que Jesús actuaba con autoridad (1,22.27) y la reiterada pregunta de con qué autoridad hace lo que hace (11,27). En definitiva, el problema de

las autoridades con Jesús tiene que ver con el miedo a perder honor, legitimidad y poder. Ese es el problema que enfrenta a Jesús con las autoridades político-religiosas, quienes son sus principales antagonistas, sean letrados, fariseos, herodianos, saduceos o sumos sacerdotes. El intento es ponerle trampas a Jesús para ver si cae en infringir la ley, tanto política (12,13ss) como religiosa (7,1ss). Cuando Jesús está haciendo los signos del reino, las autoridades lo acechan y empiezan a urdir un plan para matarlo (3,6). En la segunda etapa, Jesús confronta frente a frente a las autoridades: entra a Jerusalén con un gesto mesiánico irónico (11, 1-11), expulsa a los vendedores del templo (11,15ss), los cuestiona (12, 38-40). Todos estos gestos van a concluir con el relato de la pasión y crucifixión. En nuestro texto aparece Jesús anunciando su padecimiento en manos de todas las autoridades judías y romanas. Por tanto, en el proceso de la narración marquiana, nuestro texto adelanta de alguna forma el punto del iceberg de la pugna entre Jesús y las autoridades.

La caracterización que Marcos hace de las autoridades es altamente negativo: ven la realidad desde el punto de vista humano (7,8) y no desde el punto de vista de Dios, son "hipócritas" en su práctica religiosa (7,6), están también en el error, lo que significa que son falsos maestros, son incapaces de leer las escrituras entendiendo su significado, por tanto, la manipulan (7,13). Como Satanás, son tentadoras puesto que ponen a Jesús a prueba (12,13); son conspiradoras en su conflicto con Jesús; son mentirosas o astutas al llevar a cabo el arresto y la muerte de Jesús (14,53ss); revelan que tienen envidia de Jesús; blasfeman contra Jesús al afirmar que él echa demonios con el poder de beelzebul, el príncipe de los demonios (3,22); finalmente, constituyen un frente unido en la despiadada oposición que mantienen contra Jesús (3,6; 10,34; 14,53-65). Por ello pueden ser considerados como un solo grupo. (cf. Kinsgbury 1991, 28-40).

Jesús también se encuentra en conflicto con las multitudes, las cuales a pesar de que se benefician con sus milagros, a veces sólo le siguen por los signos (3,7-12), lo agobian (6, 31-32.54-55) y/o están al acecho para acusarle (3,2). Los propios familiares de Jesús no lo entienden y en un momento llegan a pensar que Jesús estaba fuera de sí (3,21). Jesús deja su familia y se encamina a construir otro tipo de relaciones familiares, la familia de "los que hacen la voluntad de Dios" (3,33).

Jesús también tiene problemas con los discípulos a pesar de que él mismo los llamó *para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar* (3,14), en realidad ellos no entienden a Jesús a lo largo de todo el Evangelio. En la primera parte, los discípulos expresan siempre duda

y miedo; sobre todo, no comprenden para nada la propuesta de Jesús, quien en alguna ocasión les dice que tienen la mente "embotada" (6,52; 8, 18) y que no tienen inteligencia (7,18; 8,21) para entender el proyecto de Jesús; son cobardes (4,40). En oposición a ellos, los personajes secundarios son valorados por tener fe (2,5; 5,34). Eso también aparece en los anuncios de la pasión. Uno de sus discípulos más cercanos como el caso de Pedro (8,33) es llamado Satanás, por encontrarse en una posición equivocada frente al mesianismo sufriente.

> Los discípulos, respecto a Jesús presentan rasgos conflictivos. A veces da la impresión que piensan según Dios. Sin embargo, a medida que avanza el relato de Marcos, los discípulos parecen cada vez más propensos a "pensar de modo humano". Como consecuencia, el lector se ve cada vez más conducido a verlos con desaprobación. (Kinsgbury 1991, 24)

En nuestro texto están Santiago y Juan en una posición totalmente opuesta a la de Jesús, como hemos visto. En la parte final del Evangelio, la más difícil, todos los discípulos huyen y lo abandonan; Judas lo traiciona y Pedro, que pretendía seguirle aunque fuera de lejos, lo niega cuando ve la hora de la verdad. Por tanto, la discusión que aparece en nuestro texto entre Jesús y sus discípulos, no es más que una muestra de toda una trama en que el proyecto de Jesús nunca se encuentra con el de los discípulos.

> Durante el camino hacia Jerusalén, los discípulos atestiguan su incomprensión haciendo ver que "no son receptivos" a la enseñanza de Jesús, que son "torpes" y "miedosos", "incapaces de curar", "conscientes de su estatus", "exclusivistas", "que están ansiosos de riqueza", "angustiados por el futuro" y que "ansían poder y posición social". (Kingbury 1991, 28)

En todos los tipos de conflicto, "para Marcos la visión que Dios tiene de la realidad es normativa, Jesús es, de manera insuperable, el que piensa según Dios" (Kinsgbury 1991, 20). Y, por supuesto, el Jesús que Marcos presenta como normativo, es su propuesta cristológica. Sus conflictos son los mismos que confronta la comunidad de Marcos y su manera de resolverlos es la postura del autor. Es por eso que el autor se encarga de dejar claro al inicio (1,1.11) en el medio (9,7) y al final (15,39) del Evangelio que Jesús es el hijo de Dios; ya sea en boca del evangelista (1,1), en boca de algún personaje secundario (15, 39) o en boca de Dios mismo (9,7).

Respecto a la actitud de Jesús con cada uno de estos grupos es la siguiente: con la multitud judía y a los personajes secundarios que tienen fe, Jesús es compasivo; respecto a las autoridades religiosas, Jesús es conflictivo, las desenmascara, las confronta, se les enfrenta; con

los discípulos muestra cierta paciencia, como confiando en que puedan comprender algún día, les enseña, pero a veces se desespera con ellos y los cuestiona fuertemente.

Tal vez podría decirse que la postura que Marcos asume en el Evangelio respecto a los diferentes conflictos, es diferenciar entre una visión desde el punto de vista humano y otra desde el punto de vista de Dios. Tanto a Pedro como a las autoridades se les acusa de pensar como los seres humanos. Los hijos de Zebedeo en nuestro texto también se encuentran en esa lógica y el proceso que lleva a muerte al *Hijo del hombre* también está en una lógica opuesta a la de Dios, el cual actúa en la resurrección, la última palabra sobre la historia según Dios, confirmación del anuncio del Reino y de la práctica de Jesús al servicio de la vida. Esa es la relación dialéctica a la que nos referimos al interior del Evangelio de Marcos y, como hemos afirmado, la práctica, la visión y el destino de Jesús, es normativo en Marcos.

4. Mesianismo y poder en Marcos

Una reflexión bastante oportuna para nuestro tema en estudio es la que hace Marcos Villamán respecto al conflicto entre dos visiones diferentes de mesianismo en el Evangelio de Marcos: el mesianismo davídico y el mesianismo profético (1988, 30).

Para situar la temática que le interesa, el autor empieza con un análisis acerca de la esperanza mesiánica en Israel. Afirma que

> La esperanza judía expresada en su forma específica, el mesianismo, es siempre respuesta a las carencias de su presente. El presente desgraciado permite a Israel la experiencia de contraste que le lleva constantemente a formular nuevas utopías que mueven a la esperanza en un futuro diferente, cuya posibilidad se fundamente en la fidelidad a Dios. (55)

Una de las imágenes mesiánicas más fuertes en Israel estaba enraizada en la dinastía davídica, de donde saldría un rey justo que gobernaría con poder y majestad. Unida a esta visión está también una visión escatológica propia de la época intertestamentaria, en la que el rey mesiánico vendría con todo poder y gloria. Pero además, existía una corriente minoritaria que podríamos llamar profética. Según esta visión,

> En el caso de la corriente profética, sin embargo, parecen ocurrir cambios significativos en la visión del mesianismo. Primero, su rechazo franco del mesianismo real. El profeta realizará su misión con la fuerza de su palabra y no a través del poder monárquico.

> Segundo, en su proceso de escatologización, la idea de restauración parece ir dando paso a una visión del futuro como realidad novedosa y original. (Villamán 1988, 56)

Esta idea mesiánica está más bien emparentada con la figura del siervo sufriente del deutero-Isaías, un sufrimiento que es consecuencia de su misión histórica. En ella,

> la idea de restauración tiende a palidecer. El futuro, como en el caso de la corriente profética, es entendido como creación novedosa de Dios en un tiempo escatológico. En ambos casos, también, el sujeto mesiánico tiende a colectivizarse y, como vimos anteriormente, la figura "individuo mesías", se combina con la del "pueblo mesiánico". (Villamán 1988, 57)

Estas dos visiones de mesianismo incluso contrarias, según Villamán, están presentes en el Evangelio de Marcos. Esto tiene mucho que ver con la realidad social y eclesial en la cual surge el texto. Según este autor, las "condiciones de producción" del texto de Marcos están marcadas por dos situaciones importantes: a) la situación de persecución, probablemente en Roma en tiempos de Nerón y b: El peligro de la deshumanización del Jesús Mesías (cf. 1988, 62-63). De ahí que el mesianismo de Jesús sea central en la redacción de Marcos y una de las maneras para comprender este tema del mesianismo es a partir del secreto mesiánico.

> Utilizando la temática del secreto mesiánico como hilo conductor del evangelio de Marcos, la obra puede ser dividida en dos grandes partes con la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc. 8, 27-30) como punto divisorio de las mismas. Nos quedará entonces la primera parte del evangelio desde el 1,1 hasta el 8, 26 y la segunda parte desde 8, 31 hasta el final. Dividiendo así la obra de Marcos, el secreto mesiánico puede ser abordada con mucha fecundidad... Todo el evangelio en cuestión –como cualquiera de los otros tres restantes- es una profusa confesión de fe en la mesianidad de Jesús. Pero los evangelistas -en este caso Marcos- están interesados no sólo en afirmar que Jesús es el Mesías, sino en discutir y presentar **de qué manera es Jesús Mesías. (**Villamán 1988, 67, el énfasis es nuestro)

El secreto mesiánico es para Villamán lo que divide el Evangelio de Marcos en dos partes. En la primera parte del Evangelio (Mc 1,1-8, 26), Jesús realiza obras mesiánicas, pero no quiere que su mesianismo sea revelado. En la segunda parte del Evangelio (Mc 8,31ss) la presencia del secreto mesiánico es menos constante hasta que desaparece definitivamente a lo largo de la sección. Esto se debe en mucho a que las curaciones se reducen al mínimo, ya que Jesús se dedica especialmente a la instrucción de los discípulos. Pero también hay otra razón de este desvanecimiento del secreto mesiánico en la segunda parte del Evangelio: Marcos está interesado en especificar abiertamente el tipo de mesianismo de Jesús. Esta especificación mesiánica la articula Marcos en torno a la figura del *Hijo del hombre* que deberá sufrir mucho.

> En la primera parte del evangelio, Marcos nos presenta a un Jesús-mesías-poderoso. Pero parece que para el evangelista la imagen de un Jesús-mesías-poderoso desligada del Jesús-mesías-sufriente es una comprensión deformada del mesianismo de Jesús. Más todavía, es una comprensión diabólica puesto que, un mesianismo realizado desde el poder y la gloria sólo puede tener como fundamento a satanás. (Villamán 1988, 74)

Por lo anterior, en la segunda parte del evangelio, Marcos pretende eliminar cualquier equívoco acerca de la mesianidad de Jesús a través de la presentación del aspecto sufriente y de persecución. Por esto la segunda parte de la obra de Marcos puede ser entendida como un proceso de especificación mesiánica. Esta es también, quizás, la razón fundamental de que el secreto mesiánico esté prácticamente ausente en la segunda parte del evangelio. (Villamán 1988, 75).

En ese sentido, el título de *Hijo del hombre* es reelaborado por Marcos.

> El título de Hijo de hombre, del cual hemos hablado en páginas anteriores, es usado por Marcos catorce veces en su evangelio. Dos veces en la primera parte del evangelio (Mc 2,10.28) y las otras doce restantes la segunda parte del mismo (Mc 8, 31.38; 9,9.12.31; 10, 33.45; 13,26; 14,21 (bis). 41.62). Es obvio que el título en cuestión es usado preponderantemente en la segunda parte del evangelio. Esto se explica en razón del **contenido que Marcos da al título** y a la intención de la segunda parte de su obra. (1988, 78, el énfasis es nuestro)

Así, el título Hijo del hombre en algunas ocasiones es usado para describir al juez escatológico que vendrá con poder y gloria, siguiendo la tradición de la apocalíptica (Mc 8, 36; 13, 26; 14, 62), pero otras veces es usado para referirse al mesías sufriente. Según Villamán, esa es la síntesis que logra alcanzar Marcos en lo que se refiere a dos tipos de mesianismo muy diferentes.

Villamán sostiene que cada uno de los tres anuncios de la pasión se encuentran en un contexto de discusión acerca del problema del poder. Y en cada uno de ellos, la postura de Jesús se encuentra en clara contraposición a la de los discípulos. El primero choca con la visión de Pedro que Jesús califica como demoníaca; el segundo choca con la discusión acerca de quién es el mayor y el tercero, choca con la lucha por el poder de los hijos de Zebedeo. De esta manera,

> Los tres anuncios de la pasión se encuentran en un contexto de discusión acerca del problema del poder. Es decir, lo que está en el centro parece ser la contraposición de la concepción del poder presente en la corriente mesiánico davídica y la concepción del poder realizada por Jesús desde la perspectiva del Servidor, como dijimos en la primera parte. En los tres anuncios los discípulos son la expresión de la concepción del poder mesiánico davídica que ellos esperan que Jesús concretice. En contraposición a esta

> concepción, aparece la concepción del Servidor presentada en Jesús y la manera como éste entiende su práctica. (1988, 133-134)

Por lo tanto, aquí se manifiesta con suficiente evidencia que se trata de un conflicto de mesianismos. Villamán afirma que

> Los discípulos, en consonancia con su expectación mesiánica, entienden el poder como "centrado" y "centralizado". Centrado en el sentido de que la lógica de su desarrollo es su propio mantenimiento y reproducción. En este sentido, lo importante del poder es su ejercicio, que a su vez, produce la satisfacción de quien lo ejerce, quien, por lo demás, decide cuándo y cómo ejercerlo. Su referencia no existe fuera de él, sino que es él mismo. (1988, 155)

En cambio,

> En contraposición con lo anterior, la lógica del Siervo, propuesta y realizada en Jesús, apunta en otra dirección, al ejercicio de un poder "descentrado" y "descentralizado". Descentrado, en el sentido de que su referencia está fuera de sí mismo. Lo importante para el Siervo no es la reproducción y mantenimiento de las condiciones que le dan poder, sino las consecuencias del ejercicio del mismo, es decir, los frutos que produce con respecto a la vida y la muerte de las mayorías empobrecidas. (1988, 56)

En ese sentido, es significativo que el ciego Bartimeo, una vez recuperada la vista, haya sido aceptado como discípulo, siguiendo a Jesús por el camino (Mc 10,52). El parece ser un modelo para los discípulos, el que es conducido a la fe correcta, el que era ciego y alcanza la visión que sintoniza con la de Jesús. Esta es exactamente la invitación que se hace a los discípulos: corregir la visión inadecuada de un mesianismo davídico y ponerse, en consecuencia, en el camino del Señor.

> Por el camino descubrirán en profundidad la lógica del poder que se asienta en la servicialidad y se expresa como autoridad y, serán capaces de negar el poder de dominación que se asienta en la pura institucionalidad y lucha exclusivamente por su reproducción. (Villamán 1988, 162)

Después de los tres anuncios de la pasión y de cierre del bloque en el que se encuentra nuestro texto con la narración del ciego Bartimeo, Jesús sigue el camino de instrucción a los discípulos, hasta que lo toman preso (Mc 14, 43) pero esta vez a través de una clave profético-simbólica como la entrada a Jerusalén (11,1-11) y la expulsión de los mercaderes del templo (11, 15-19). En este bloque hay un texto en el que Jesús cuestiona directamente las expectativas de los escribas de un mesianismo davídico y descarta la posibilidad de que el "Cristo es hijo de David": se trata de Mc 12, 35-37. Según Villamán, "en Mc 12, 35-37...

Marcos pretende dejar claro el carácter no davídico del mesianismo de Jesús. Según el evangelista, identificar a Jesús como el mesías davídico equivale a no comprender su novedad y a imposibilitar, por tanto, su seguimiento" (167).

Muchos autores se refieren a esta contraposición acerca del mesianismo; mejor dicho, a este conflicto de mesianismos. Entre estos autores están Lémonon, Köster y Vielhauer. Eso no significa que todos los autores lleguen a la misma conclusión. La postura de Köster, por ejemplo, tiene más bien a conciliar los diferentes mesianismos. Es decir, para él, Marcos establece consenso en la comunidad tomando los diversos puntos de vista e incluyéndolos en una misma obra, sin parcializarse con ninguna de las posturas.

Un aporte importante que hace Köster a la discusión es la relación que establece entre el problema que tiene que enfrentar la comunidad de Marcos y el problema cristológico que enfrenta Pablo en su ministerio.

> En las cartas paulinas recogidas ahora en la 2ª epístola a los Corintios encontramos una controversia con estos misioneros y su mensaje. Contra este tipo de predicación, que consideraba a Jesús como el más poderoso de todos los hombres divinos Pablo presentaba el kerigma de la cruz y la resurrección, argumentando que Jesús era el que había fracasado en la cruz, y que su resurrección anunciaba a los débiles la fuerza y a los despreciados la libertad. (Köster 1988, 682)

Weeden utilizó un término bastante radical para referirse al conflicto del interior de la comunidad marquiana. El se refiere a una "herejía que exigió el Evangelio de Marcos". Empieza planteando que

> Se han producido recientemente dos avances significativos en la investigación sobre Marcos: 1) el reconocimiento de la existencia de una polémica de Mc contra los discípulos y 2) la identificación de dos cristologías opuestas dentro del evangelio: una cristología helenística del *theios aner,* subyacente en una larga tradición del material marcano, y la cristología sufriente del propio Mc presente en su *teología vía*. Opino que existe una relación intrínseca entre estos motivos que, al ser examinados, apuntan a una herejía que amenazó la comunidad marcana y exigió la creación del evangelio. (Weeden 1999, 109)

Para Weeden, esa herejía es caracterizada en Marcos por los discípulos y el rol que desempeñan en el Evangelio. Observa que del 1,16 al 8,26 los discípulos son incapaces de comprender a Jesús. En 8, 29 hay un cambio imprevisto: Pedro reconoce a Jesús como "el Cristo" . Pero los discípulos son incapaces de entender el tipo de mesianismo que Jesús reclama

para sí (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34. Nada tiene que ver con la idea de mesianismo de Pedro con la idea del mesías sufriente. En la última etapa Judas lo entrega; Pedro, Santiago y Juan se quedan dormidos en Getsemaní y Pedro lo niega. Según Weeden,

> Esta evolución de la relación de los discípulos con Jesús desde la falta de percepción (1,16-8,26) a la falsa comprensión (8,27-14,9) y de ésta al rechazo (14,10-72) no es un desarrollo accidental, ni se intenta con ella hacer una presentación objetiva de la verdadera relación histórica que existió entre Jesús y los discípulos. Es más bien un cuidadoso plan polémico forjado por el evangelista para desprestigiar y desacreditar a los discípulos. (Weeden 1999, 112)

La pregunta que queda por hacerse es ¿por qué este propósito de Marcos de caracterizar a los discípulos de esta forma? Para Weeden se trata de "una aguda disputa cristológica dentro de la comunidad de Mc, una disputa que había alcanzado un punto tan crítico que Mc entendió que sólo podía calmarla dramatizando los dos partidos a través de su presentación de la relación entre Jesús y sus discípulos" (112).

En esta disputa, la postura de Jesús queda claramente manifestada en las predicciones de la pasión y en el relato mismo de la pasión. La postura de Jesús (que es la de Marcos) es que el auténtico mesianismo es el mesianismo sufriente que culmina en la crucifixión. La postura de los discípulos está más bien identificada con una cristología *theios aner* (hombre divino) que se opone al mesianismo sufriente de Jesús. Y

> Puesto que no existe base histórica para que una disputa de este tipo haya tenido lugar entre Jesús y sus discípulos, la única conclusión posible es que su *Sitz im leben* es la propia comunidad de Marcos y que éste ha puesto intencionadamente la disputa en su evangelio usando a los discípulos para representar el papel de su oponente y presentando a Jesús como el defensor de la posición del mismo evangelista. (Weeden 1999, 115)

5. El Evangelio de Marcos como respuesta a un desafío socio-político respecto al tema del poder

El análisis más revelador para entender nuestro texto en el contexto de las preocupaciones con las cuales se enfrenta la comunidad de Marcos respecto al tema del poder político establecido, nos lo ofrece Theissen (2002). El contexto de su exposición tiene que ver con su intento de dar razón de la política eclesial que se manifiesta en el Evangelio de Marcos. Según él, un problema con el cual se encuentra Marcos es construir un consenso mediante la recopilación y adaptación de tradiciones diferentes: los relatos de milagros y el relato de la

pasión, puesto que los relatos demuestran el poder de Jesús y la pasión su impotencia (cf. p.20). Para Theissen, la tradición de la pasión procede probablemente de Jerusalén, mientras que la de los milagros corría por todas partes.

Estas dos tradiciones contaban con un consenso en la comunidad marquiana, pero cuando se intentó unir en una sola obra, se le planteó a Marcos la tarea de conseguir la integración de ambas. Así que Marcos "fue más allá del consenso existente, por cuanto nadie hasta entonces había puesto de manera tan consciente al Jesús de los relatos de milagros en la relación con el Jesús sufriente del relato de la pasión (2002, 22). Para esta síntesis entre ambas tradiciones, según Theissen, Marcos utilizó como conexión "el término euagge,lion, que de hecho conecta ambas partes del evangelio (1,1.14; 8,35; 14,9)" (cf. p. 25).

Pero para Theissen, esa síntesis de tradiciones que hace Marcos, tiene mucho que ver con la necesidad de Marcos de establecer un consenso al interior de la comunidad para hacer frente a un desafío del mundo circundante. Se trata del intento de la dinastía flavia por presentar al emperador precisamente como euagge,lion para la sociedad. Así que, según Theissen, Marcos configuró su obra como un anti-evangelio frente a las buenas nuevas de los emperadores, especialmente a los de la dinastía flavia (28). Y es que según Theissen,

> El Evangelio de Marcos fue escrito en "estrecha proximidad a la guerra, cuando el Imperio romano estaba siendo sacudido por una de sus mayores crisis políticas en la época de los príncipes: una serie de guerras civiles iniciadas tras la muerte de Nerón (68 d.C) que coincidieron con la guerra judío-romana en oriente y un levantamiento bátavo en el norte. (2002, 25)

Como lo atestigua la inscripción de Priene a la cual hemos hecho referencia en el capítulo II, el nacimiento de Augusto había sido declarada como euagge,lion, como buena noticia que marcaba un cambio de época. Por eso el Evangelio de Marcos

> Define el evangelio como proclamación de un cambio inminente en el poder: El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio (1,15). Vincula la fidelidad a este evangelio con la entrada en el discipulado del sufrimiento, renunciando a toda propiedad (10,28) y afrontando la persecución. (Theissen 2002, 28)

Para Theissen, el hecho de que Marcos haya incluido el término euagge,lion en todos los puntos de su escrito se debe a que Marcos deseaba "contraponer el evangelio de la

comunidad sobre el paradójico camino de Jesús hasta el poder y los *euaggelia* de la ascensión de los Flavios" (30), del cual es una contraimagen.

> El evangelio de Marcos sigue el desarrollo de otra trayectoria: el camino hasta el poder del judío Jesús de Nazaret. Dicha trayectoria también se realizó por fases. Jesús fue designado Hijo de Dios en su bautismo. Fue presentado a un círculo selecto en la transfiguración. El centurión lo aclamó finalmente hijo de Dios junto a la cruz. La superioridad del crucificado fue reconocida por un representante del poderoso Estado romano y de su ejército. (Theissen 2002, 30)

La imagen de Jesús en los relatos de milagros también es, según Theissen, una contraimagen de Vespasiano, el cual tenía la fama entre la gente de hacer milagros. Así que Marcos, con los relatos de milagros, demostró que Jesús es el real vencedor de la enfermedad y de los demonios: "uno de los demonios se llama a sí mismo "legión", y no por casualidad". (Theissen 2002, 31)

Por esta razón "el evangelista inculca vigorosamente en sus oyentes el mensaje de que la comunidad cristiana es una contraimagen de la jefatura política. Cuando aquella lo olvida, traiciona su propia identidad. Esa es la razón del discurso de Jesús en Mc 10, 42-45 (cf. Theissen 2002, 31). Así que en el Evangelio de Marcos, una idea central es que

> el único "soberano" al que está ligada la comunidad cristiana es contraimagen de los soberanos políticos... así, el evangelio de Marcos es, sin duda, un caso de literatura clandestina de carácter políticamente subversivo. Transmite una imagen del entorno político, a saber, una imagen de contraste, que sirve de guía para la acción. Se supone que la comunidad marcana ha de forjar su forma de vida en contraste con este entorno que amenaza a los cristianos. (Theissen 2002, 32)

Según Theissen, el evangelista quiere ganarse a la comunidad entera para su planteamiento de confrontación con el mundo circundante, sin poner demasiada tensión en ello. Para conseguirlo emplea la mayor autoridad a la que puede apelar: Jesús mismo. Su imagen de Jesús se estiliza con ayuda de los motivos del secreto presentes en el Evangelio de Marcos; dichos motivos desempeñan una función pragmática. La tesis de Theissen es que los motivos del secreto mesiánico en Marcos quieren hacer "llevadero" el conflicto con el mundo circundante.

Según Theissen el secreto logra mantener oculta la identidad de Jesús y con ello logra una imagen impresionante de Jesús, puesto que cuando se revela su majestad coincide con su condena y ejecución. Eso revela una situación de la propia comunidad de Marcos, la

clandestinidad. Estaba la opción de seguir en la clandestinidad y no afrontar el martirio, pero proclamar públicamente a Jesús como el Señor, implicaba el camino al martirio: "el tema de la clandestinidad era evidencia de una gran crisis política en la cual los cristianos podían encontrarse fácilmente pillados entre dos frentes hostiles: manifestarse públicamente o quedar en la clandestinidad" (Theissen 2002, 39). Ya este aspecto forma parte del contexto eclesial del Evangelio de Marcos.

Según Mesters y Orofino la comunidad de Marcos es una pequeña minoría sin influencia política, gente sin poder en un continuo acoso de parte del imperio y con muchas dificultades por resolver, tanto al interior de la comunidad como hacia fuera. Algunas de las situaciones a las que tuvieron que hacer frente son las siguientes:

> La creciente resistencia del imperio contra las comunidades cristianas, la destrucción de Jerusalén en el 70 y desaparición de la primera generación de testimonio de la resurrección colocan en crisis la identidad de muchos, producen una inseguridad muy grande y hacen que las comunidades se encierren sobre sí mismas en vista de su sobrevivencia. Así, a partir del año 70, comienza una nueva etapa marcada por la trágica separación entre judíos y cristianos. Los dos, en vez de ser juntos el pulmón de la humanidad, se vuelven dos religiones distintas, enemigas entre sí, que se excomulgan mutuamente. Después del 70 muchas doctrinas y religiones diferentes, tanto gnósticas como mistéricas, comienzan a invadir el Imperio Romano. Señal de crisis espiritual y de inestabilidad general. Además de eso, separados de los judíos, los cristianos se vuelven blanco de persecuciones cada vez más fuertes por parte del Imperio. Al final del primer siglo, bajo el gobierno de Dominicano, junto con otros cultos mistéricos, se les declara "Religión Ilícita". (Mesters y Orofino 1996, 41

Una vez más hay que concluir que el Evangelio de Marcos es una "intervención ideológica" y un "manifiesto radical" de un sector de los cristianismos primitivos en una circunstancias muy particulares de conflictos de todo tipo, tanto externos como internos a la comunidad, como analizamos en el siguiente punto.

6. El Evangelio de Marcos como respuesta a conflictos al interior de la comunidad

Es un acuerdo en la investigación bíblica que Marcos fue escrito para lectores cristianos procedentes del paganismo de orden helenístico. Este consenso se sostiene en las explicaciones que hay en Marcos sobre las costumbres judías y la traducción de palabras arameas, lo cual no hubiera sido necesario si el Evangelio hubiera sido escrito para lectores judíos. En cuanto al lugar de la redacción, los autores no están totalmente de acuerdo si se trata de Roma o de Siria, para nombrar dos de las propuestas mayoritarias. También es un acuerdo que el nombre de

Marcos no responde a ninguna tradición apostólica a no ser de segunda mano, pues sus escritos parecen estar relacionados con la predicación de Pedro y tal vez de Pablo. Según Taylor (1979, 50) "no cabe duda de que el autor del evangelio es Marcos, el ayudante de Pedro" y "fue escrito para uso de la Iglesia de Roma" (55). Fernando Camacho (1993,6) sostiene que lo que sí está claro es que debe tratarse de una iglesia importante, pues de no haber sido así, tal vez no habría podido difundirse, dado que el evangelio no es obra de un apóstol. En cuanto a la fecha, algunos toman como referencia el martirio de Pedro entre los años 60-70 y la guerra judía entre los años (67-70). Una referencia importante es la persecución de Nerón contra los cristianos. Nerón gobernó entre los años 54-68. Todas estas referencias de fecha están ligadas a acontecimientos políticos de fuertes conflictos. Por eso es unánime entre los autores que el evangelio de Marcos fue redactado en un contexto de persecución de la comunidad.

Por tanto, estamos hablando de una comunidad minoritaria y clandestina ante un imperio poderoso. Según Theissen, una de las tentaciones de la comunidad era quedarse en la clandestinidad y no salir a la luz pública, ya que eso significaba un camino directo al martirio. Entonces tal vez Bravo Gallardo (1986, 26) tenga razón cuando afirma que el evangelio de Marcos es una obra escrita desde el punto de vista histórico de los vencidos.

En lo que respecta al proceso de institucionalización del cristianismo, es bueno enmarcar el Evangelio de Marcos dentro de las cuatro etapas propuestas por Bonneau (2003). Él empieza su análisis con un matiz sociológico en el que señala que todo carisma o se institucionaliza o desaparece. En todo caso, el gran reto se plantea cuando desaparece el profeta carismático de los orígenes del movimiento.

> La desaparición del profeta carismático supone inevitablemente una necesidad de legitimación en el seno de la comunidad que se ha formado en torno a él. La necesidad surge principalmente debido al rechazo por el profeta inicial, en todo o en parte, de los criterios tradicionales de autoridad. Este rechazo deja un vacío que llenaba temporalmente el carisma personal del profeta. A partir de ese momento, la consolidación del movimiento se convierte en primordial, porque en el caso de que el anticuado conocimiento simbólico no sea rápidamente reemplazado por una nueva comprensión del universo, surge bastante pronto entre los miembros una pérdida de identidad que puede suponer la disolución del grupo. (Bonneau 2003, 13)

Este es el mismo proceso que siguió el cristianismo primitivo tras la muerte de Jesús. En sus primeros años de existencia se trataba de un movimiento carismático y profético, después, "para no desaparecer tras la creciente persecución ni sumirse en el caos en razón de conflictos internos de las comunidades, tiene que darse una estructura institucional que pasa

por la definición de un organigrama...” (14). Bonneau distingue cuatro períodos en este proceso del cristianismo primitivo:

> El primer período, que se extiende aproximadamente desde la muerte de Jesús hasta el año 65, el cristianismo está marcado fuertemente por el entusiasmo de los comienzos. De él se deduce una vitalidad profética teñida por una fuerte esperanza escatológica. El segundo período (del año 65 al 85, aproximadamente), caracterizado por la institucionalización creciente de las comunidades cristianas y por conflictos de autoridad y litigios doctrinales que este proceso genera en gran número, la ausencia de los profetas se deja notar cada vez más. La huella de los profetas se pierde en gran parte a lo largo del tercer período (desde el año 85 hasta finales del siglo I), el de la estabilización de las comunidades cristianas. El cuarto, el de los padres apostólicos, confirma el avance del proceso institucional y el declive del profetismo. (Bonneau 2003, 15-16)

Según podemos deducir de las posibles fechas en que se suele situar el Evangelio de Marcos, estaría ubicado en el segundo período del cristianismo primitivo, en el cual inicia el proceso de institucionalización creciente de las comunidades cristianas. Este es un momento clave, “la comunidad de Marcos corre el peligro de sumirse en el sinsentido y el desorden”. Este peligro tiene que ver con la situación interna de la comunidad y con su relación con el mundo circundante, el cual hemos descrito como hostil. En medio de las persecuciones, el seguimiento de Jesús supone una fuerte prueba de perseverancia.

Por eso, el Evangelio de Marcos viene a responder a la necesidad de legitimidad y de estabilidad de la iglesia primitiva. Y eso tiene mucho que ver con las relaciones de poder. Según Bonneau, “Marcos parece querer evitar los conflictos de autoridad que hacen estragos en su comunidad, preservando el controvertido lugar que ocupa el escalafón profético”. Lo que Marcos busca es convencer a la comunidad sobre la necesidad de un poder que tiene como fundamento el servicio y no la lucha por escalar puestos de prestigio.

Este análisis tiene mucho que ver con la necesidad de existir de nuestro texto de estudio. No cabe dudas de que hay un tipo de poder, un tipo de mesianismo, de cristología que, encontrándose en controversia con otras visiones opuestas al interior de la comunidad, pretende fijar una posición, la cual hemos encontrado en la del siervo sufriente que vino a servir y no a ser servido. En realidad, se trata de un conflicto que permaneció activo a todo lo largo de la historia del cristianismo y que hoy se hace también irreconciliable.

> En el momento de la redacción del evangelio, la comunidad de Marcos hace frente a graves problemas. Sus dirigentes (o aquellos que aspiran a llegar a serlo, representados

> por los discípulos, ya no siguen a Jesús como antes. Por una parte, temen el sufrimiento y las persecuciones y, por otra, se preocupan más por su éxito personal que por las necesidades de los "pequeños" en el grupo. Por último, tienen una visión cristológica descentrada, entendiendo con ello que está demasiado centrada en la gloria. Esta concepción ya no representa lo que ha constituido la fuerza del cristianismo de los primeros años: el compromiso radical en el seguimiento de un profeta carismático, la imitación de su práctica taumatúrgica y la proclamación kerigmática que confiesa que Jesús es el Cristo, muerto y resucitado. Aquellos contra los que Marcos se levanta interpretan la vida cristiana exclusivamente en términos de gloria y de honores futuros, omitiendo las persecuciones que deben sobrevenir antes del final. Estas circunstancias supusieron en el evangelio la valoración del sufrimiento, la vergüenza y el rechazo como requisitos obligados para alcanzar la gloria escatológica. (Bonneau 2003, 32)

Conclusión: "Poner a Jesús en su lugar": la visión de la historia desde el margen de los poderes establecidos

A manera de conclusión sobre los diversos análisis que hemos venido haciendo acerca del Evangelio de Marcos, traemos la reflexión que hace Halvor Moxnes (2005) acerca de la necesidad de colocar a Jesús en su lugar. Creemos que desde el análisis de nuestro texto en relación con el evangelio en general, este llamado de volver la mirada a la propuesta de Jesús, al menos desde el punto de vista del evangelista y de nuestro texto en particular, coincide con el planteamiento de Moxnes. Sus reflexiones no se refieren al evangelio de Marcos en exclusiva, pero puede ilustrar muy bien lo que venimos diciendo acerca del conflicto en Marcos y también nuestra reflexión sobre el poder. Según Moxnes, la práctica de Jesús lo sitúa ante un conflicto de poder en el cual Jesús tiene una propuesta del poder desde abajo, en el poder inarticulado, en contraposición a los poderes establecidos.

> Describe la situación como un conflicto entre cambio y estabilidad en una sociedad tradicional y como una lucha entre dos sistemas de poder. Uno es el poder articulado, definido y aceptado; el otro es el poder inarticulado... Dice Brown que donde esos dos sistemas de poder se solapan se puede esperar encontrar al hechicero. (Moxnes 2005, 257)

Con razón en *La sombra del Galileo* (Theissen 2002, 258-259), las autoridades romanas se encuentran tan incapaces de entender lo que estaba pasando con este galileo itinerante que se salía tanto de los cánones establecidos. Se trataba de una propuesta contracultural respecto a la práctica y a la ideología dominante. Moxnes lo explica afirmando que el poder de Jesús expresado a través de los exorcismos "representaba un poder que no era político, sino que llamaba la atención sobre la presencia de fuerzas espirituales en un espacio y sobre el significado último de éste. Para Jesús, el exorcismo parecía ser una forma de hablar del control y del dominio del espacio. Las acusaciones que se le hacían a Jesús pretendían situarlo fuera de

los límites de la sociedad, con los demonios. En respuesta a eso "Jesús desafió su intento y reclamó estar situado en el centro de la sociedad, y realmente luchó por el poder sobre este centro".

Así que la práctica de Jesús se ubica socialmente en el margen de la sociedad, pero también pretende incidir en los centros de poder, como queda expresado en acciones simbólicas como la entrada a Jerusalén, por ejemplo. Si nuestro texto se ubica en esta sección central del Evangelio en que Jesús intenta instruir a los discípulos acerca de qué tipo de mesianismo se trata, obviamente, la propuesta de Jesús es la de un mesianismo sufriente, como consecuencia de su práctica concreta de anuncio del Reino.

De todo lo que hemos analizado en este capítulo acerca del texto en el contexto del evangelio de Marcos, tanto desde el punto de vista literario como sociohistórico, estamos por creer con Cárdenas Pallares que el evangelio de Marcos es una pequeña obra desde el punto de vista de los vencidos, en lo que se refiere a la perspectiva histórica. Pero esta visión de los vencidos no significa para nada que estos "vencidos" sean las víctimas pasivas. Estos "vencidos" pretenden tocar los nervios de un poder establecido que no contribuye a la construcción de la vida. En cambio, se están proponiendo otras relaciones de poder tanto al interior de la comunidad, como de la sociedad en general.

Franz Hinkelammert en varias de sus obras ha comentado la diferencia que hay entre Diógenes el cínico y Jesús. En cierto sentido, ambos representan una contraimagen de los valores y las relaciones de poder que se establecen desde un lugar y otro; pero Diógenes más bien muestra una indiferencia ante el sistema y su orden, pero no lo confronta. Sin embargo, Jesús confronta la organización de la sociedad y de la política en la cual se oprime y se subyuga a la gente. El evangelio de Marcos es una clara evidencia del conflicto constante de Jesús con las autoridades, los discípulos, la gente en general, cada vez que se sitúan en unas relaciones de poder desde un mesianismo del poder y la gloria, y no un mesianismo desde la servicialidad. Nuestro texto es definitivamente contracultural, tanto al interior de las aspiraciones de algunos sectores de la comunidad marquiana, como también de cara a los poderes establecidos.

Insistimos en que Marcos no presenta de una manera neutral todas las posiciones mesiánicas de las tradiciones con las cuales cuenta. Si el punto de vista de Jesús es la posición del evangelista y Jesús siempre se sitúa en una relación de conflicto respecto a las autoridades y su manera de ejercer el poder, la propuesta marquiana pretende dar razón de esta dialéctica al

interior de la comunidad y propone que solamente una iglesia que se sitúe en la lógica del servicio, de la esclavitud, de servir antes que ser servida, está en la lógica de Dios.

Poner a Jesús en su lugar tiene que ver con colocarlo en este punto de vista de los vencidos históricamente; pero de aquellos que cuestionan el orden, no sólo en el contexto amplio, sino también en el contexto de las ambiciones de poder al interior de la comunidad. El intento en nuestro texto de corregir una visión desviada acerca de la misión de Jesús, es el mismo intento de Marcos de corregir una lógica política como la que podría estar representada, ya sea en Nerón o Vespasiano, o al interior del mismo cristianismo naciente.

Si Bravo Gallardo (1986, 26) tiene razón, entonces el compromiso de proseguimiento de la causa de Jesús aparece bastante claro:

> Su autor no es un testigo inmediato de los hechos; incluso es probable que haya tenido que vencer resistencias fuertes a que consignara por escrito la memoria de Jesús, dada la expectativa más o menos inmediata del final de la historia y, sobre todo, porque la memoria es cuestión de compromiso personal y el papel escrito podría suplantar esa responsabilidad y abrir, además, la puerta a deformaciones del recuerdo y malas interpretaciones; en síntesis: no es la memoria del triunfo de Jesús, sino el relato de una práctica truncada por la violencia y el fracaso y que pretende comprometer al lector con el proseguimiento de esa causa.

TERCERA PARTE: SECCIÓN HERMENÉUTICA

CAPÍTULO V: IMPLICACIONES DEL ESTUDIO PARA LA PRAXIS

Todo el estudio anterior tiene la finalidad de llegar a un diálogo entre el texto analizado desde el eje temático del poder y nuestra praxis concreta en la realidad actual mundial y latinoamericana. Partimos de una reflexión general respecto a la oposición que hay entre el dios del Imperio y el Dios de Jesús. Con ello pretendemos plantear la necesidad del discernimiento sobre los mecanismos de poder que operan en nuestras relaciones cotidianas y el dios que en ellas se expresa. Luego vinculamos el estudio del texto con el análisis hecho en el primer y segundo capítulos sobre el estudio del poder en la actualidad y en la sociedad grecorromana, intentando inferir conclusiones del estudio desde los problemas planteados por autores latinoamericanos, los enfoques de género y de raza y la crítica del movimiento de Jesús al orden establecido en general. Después focalizamos el análisis en las críticas del texto al cristianismo como orden establecido, especialmente la Iglesia Católica y las críticas del texto para los movimientos alternativos.

1. El dios del imperio y el Dios de Jesús

En una de las innumerables marchas por la paz en protesta por la guerra de Estados Unidos contra Afganistán e Irak, uno de los carteles decía: *El Dios de Bush no es nuestro Dios*. Vivimos en una época en que el problema no es ya el ateísmo, sino la idolatría. Por eso se hace necesario el discernimiento de los dioses. Habrá que distinguir al menos entre un dios del poder que se complace con la muerte de los inocentes y un Dios que apuesta por la vida y la entrega de la vida en el servicio a los demás.

El dios de los escribas, de los sumos sacerdotes y de “los gentiles” según el texto en estudio es un dios que garantiza un poder social en la cúspide de la pirámide y que moviliza toda saña contra cualquier amenaza a la seguridad de ese poder. El dios de ellos puede dar pie para enjuiciar, condenar, burlar, azotar, escupir y matar a las personas que puedan entorpecer su dominio porque tienen puesta su confianza en un Dios muy otro. Por tanto, el dios de los escribas, sumos sacerdotes y “gentiles” no inspira la gratuidad y la confianza de quien tiene puesta la vida en las manos de Dios, sino más bien de quien quiere tener a Dios en sus propias manos y poder manejarlo. Podríamos definir a este dios como un dios del imperio, no ya en el

contexto exclusivo del Imperio Romano, sino de un dios imperial que revela su rostro tanto ayer como hoy y tanto en las macroestructuras como en las relaciones cotidianas.

Una lógica parecida funciona con el dios de Santiago y Juan en lo que tiene que ver con nuestro texto en estudio. Es cierto que ellos formaban parte del grupo que había dejado su familia y su seguridad para seguir a Jesús, pero en este texto y en todo el bloque amplio de la sección 8,22-10,52 ni ellos ni los otros discípulos parecen entender por dónde anda el Dios de Jesús. En su petición de sentarse uno a la derecha y otro a la izquierda está funcionando un dios que ofrece seguridad de gloria y poderío. A diferencia de los sumos sacerdotes, los escribas y los gentiles, los hijos de Zebedeo no tienen poder social para controlar el sistema establecido, pero se valen de mecanismos para lograr conseguir posiciones de privilegio. En este caso, se acercan a Jesús como si fuera su "patrón" para pedir favores particulares con relación al resto del grupo. Ellos aspiran a estar en la cúspide aunque Jesús viene proponiendo otra manera de relacionarse entre los seres humanos. En su lógica no se han transformado las relaciones de poder como dominio; lo único que ha cambiado es que en el nuevo sistema, en la *gloria* de Jesús, serían ellos quienes asumirían los lugares de privilegio. En definitiva, consideramos que en los hijos de Zebedeo está funcionando la misma lógica del dios del imperio, aunque en este caso se manifiesta en las relaciones de un grupo más reducido que en nuestro texto aparece señalado como el grupo de "los doce".

Jesús tampoco tiene poder social en el sentido de las autoridades judías y romanas; pero la gran diferencia entre Jesús y los hijos de Zebedeo es que mientras que estos últimos aspiran a la cúspide del poder, Jesús está apuntando a la base de la pirámide social, a los que sirven, a los esclavos; con ello ofrece un cuestionamiento radical a los poderes que oprimen, al mismo tiempo que socava las bases de la construcción de una sociedad piramidal entre los seres humanos. El dios de los sumos sacerdotes, los escribas, los gentiles y los hijos de Zebedeo es el dios del imperio, mientras que Jesús está en la lógica de un Dios de gratuidad y de servicio. El Dios de Jesús ofrece un camino de entrega total de la vida por los demás para potenciarlos en su ser de sujetos.

Ivone Gebara ha llamado la atención respecto a una teología y una práctica desde el Dios del imperio. Según ella, el modelo de este dios puede ser asumido por las personas, independientemente de encontrarse o no en la cumbre de la pirámide social. El dios del imperio atraviesa por tanto toda la sociedad.

> El Dios del imperio significa que hay un modelo imperial para hablar de Dios. Modelo imperial quiere decir, un modelo que ubica a Dios arriba con los poderosos, con los poderosos de diferentes tipos. Este dios desde el modelo imperial tiene como función legitimar los poderes que también pueden ser los míos. Yo también puedo aceptar el modelo del dios imperial aunque no esté en la cumbre...(Gebara 2005, 4)

Creer en el dios del imperio y dejar que operen en nosotros sus mecanismos de poder implica establecer unas relaciones de *poder sobre* los demás seres humanos; por tanto se precisa una revisión de los "micropoderes" que nos habitan con sus mecanismos de control sobre los demás.

Este dios del Imperio, según Ivone Gebara, ha mostrado históricamente su cara violenta. Este mismo dios fue el que condenó a Jesús a muerte y el que se sigue imponiendo con violencia y desprecio por los seres humanos concretos, por los pobres de la tierra. De este dios que ya mostró su cara violenta, la destrucción en la guerra, la destrucción psicológica de personas, el exterminio de culturas enteras, la destrucción de las mujeres.

> El dios del Imperio tiene una cara vieja. Pero una cara que se renueva porque es el único modelo que puede garantizar el poder jerárquico, el poder dominador, el poder de los imperios, el autoritarismo, las dictaduras. (Gebara 2005, 8)

Cabe preguntarse cuál es el Dios del Jesús que aparece en el texto en estudio. Así como hemos descubierto al "dios del imperio" operando en los sumos sacerdotes, los escribas, los *gentiles* y hasta en los hijos de Zebedeo, también se puede captar la presencia del Dios que opera en las acciones y palabras de Jesús. En la primera sección del evangelio de Marcos (1, 1-8, 21) el Dios de Jesús es el Dios que anuncia un reino de iguales, ha exorcizado demonios, ha perdonado pecados, ha comido con pecadores... En la sección 8, 22-10, 52 el Dios de Jesús se presenta en una posición de contraste con el dios de los discípulos y, sobre todo con el dios de las autoridades tanto judías como romanas. Específicamente en el texto en estudio, las autoridades judías y romanas son las que aparecen como enemigas de Jesús, los discípulos no parecen percibir la lógica de Jesús puesto que actúan en una lógica totalmente contraria. En la sección vv. 41-45 Jesús se opone a un gobierno al estilo de las naciones, que subyuga y oprime a los pueblos y ante la idea de los discípulos de querer ocupar lugares de privilegio. En cambio, Jesús propone *ser el primero* en el grupo sirviendo y haciéndose servidor de todos. En la tercera parte del Evangelio (caps. 11-16), se enfatiza mucho más la dialéctica de Jesús con el sistema de los que subyugan y oprimen. Jesús se enfrenta cara a cara a esos poderes, como lo expresan la entrada triunfal a Jerusalén (Mc 11, 1-11) y el fuerte conflicto de Jesús con el templo y sus

autoridades (Mc 11, 12-25). Por eso, la lógica del Dios de Jesús que lo puso en una situación frontal a todo tipo de imperio, le trajo como consecuencia el ser condenado por las autoridades de turno, tanto judías como romanas (Mc 14-15). Específicamente en el texto en estudio se anuncia lo que de hecho aconteció (vv. 32-34) y también aparece la postura clara de Jesús frente al orden establecido (vv. 41-45). Aparte de la tensión que aparece entre el Dios de Jesús y el dios del imperio operando tanto en las autoridades judías como romanas en los evangelios, las investigaciones históricas acerca del movimiento de Jesús también dejan clara esta postura dialéctica de Jesús con las estructuras opresoras.

Proponemos esta reflexión al inicio de la parte hermenéutica porque desde el estudio del texto desde el tema del poder se hace necesario el discernimiento del Dios en el que creemos. Bajo el nombre de Dios se puede proponer una práctica de liberación y también se puede fundamentar una acción de exterminio de pueblos enteros. La imagen de Dios está en estrecha vinculación con una práctica específica y creemos que desde el análisis de Mc 10, 32-45 tendríamos que comenzar por revisar la imagen de Dios que se expresa no sólo en nuestro discurso, sino también en nuestras relaciones cotidianas con los otros. Estas relaciones cotidianas son las que estamos estableciendo como criterio para analizar los mecanismos de poder que operan en nosotros y que se traducen en un ejercicio de *poder sobre*, tanto en los espacios pequeños, como en la sociedad en general. Toda práctica de autoritarismo, de exclusión, clericalismo, jerarquización y marginación quedan excluidos desde el Dios de Jesús en el texto. Entregar la vida toda al servicio, sería una lógica que lleva a construir la comunidad de iguales y no a establecer relaciones verticales y excluyentes.

2. El texto y la crítica de Jesús a los poderes establecidos

En el capítulo II hemos explicitado los mecanismos de poder en la sociedad mediterránea del siglo I, tanto en el ambiente del Imperio Romano como al interior de la sociedad judía. En ambas sociedades existe un poder hegemónico que se ejerce como dominación en un entretejido complejo de relaciones que permiten mantener a una elite en un estrato muy superior, distanciada de la inmensa mayoría que vive en la pobreza y la extrema pobreza. Eso ha evidenciado una sociedad profundamente dividida.

En el texto en estudio aparecen esas elites de poder, tanto romana como judía. Los sumos sacerdotes y los escribas representan el poder de esa elite judía y cuando entregan a

Jesús a *los gentiles* se está refiriendo a las autoridades romanas que finalmente lo llevan a la muerte y una muerte en cruz, como los esclavos y los rebeldes políticos.

También hemos considerado el Evangelio de Marcos como una "intervención ideológica" (cf. Vaage 1998, 11) del cristianismo primitivo y como "un manifiesto radical" (Myers 1997, 35) de una minoría sin poder social, tanto al interior del movimiento cristiano como en la sociedad en general. Podemos hablar del Evangelio de Marcos como una especie de memoria subversiva frente a los poderes establecidos. En cierto sentido, las posturas que aparecen enfrentadas en el Evangelio son caricaturizadas con el fin de destacar los puntos del conflicto. Por eso aparecen tan claros los contrastes de las diversas posturas en el texto de estudio; también aparecen claras las implicaciones políticas del estudio del texto.

En el texto aparecen unas autoridades que parecen estar a la vista tanto de Jesús como de sus discípulos. Y contra esta forma de gobernar es que Jesús se pronuncia. La manera de ejercer el poder de *los que son tenidos como gobernantes de los pueblos* y de *los grandes* queda profundamente cuestionada en el texto, dado que sus frutos son la opresión y la tiranía de unos sobre otros. Desde este pronunciamiento de Jesús podemos hablar de su crítica a un orden establecido que no garantiza el bienestar de la comunidad política, lo cual se declara como no deseable para los pueblos. En el texto hay un cuestionamiento público desde el momento en que esa forma de gobernar no es reconocida como legítima en el discurso de Jesús, quien habla de *los que* ***se tienen por*** *gobernantes*, los *que* ***figuran como*** *gobernantes.* Irónicamente se está diciendo que son autoridades aparentes, que son gobernantes porque tienen la fuerza para serlo, sobre todo la fuerza ideológica. Los que *oprimen* y *tiranizan* son desenmascarados, deslegitimados y radicalmente cuestionados.

Esa crítica abierta a los poderes establecidos es lo que acarrea las consecuencias para la vida de Jesús que ya anuncia en nuestro texto. Porque la crítica abierta de Jesús y su testimonio de valores alternativos deja desenmascarados a los poderes imperiales en su mentira. Presentar en el texto la fuerte crítica de Jesús a los poderes establecidos en estrecha vinculación con la tortura y la muerte de Jesús por parte de esos poderes, muestra la relación que existe entre una crítica radical a esos poderes y las consecuencias de esa crítica para su persona.

Pero en el texto no sólo aparece una fuerte crítica de Jesús a los poderes instituidos sino que también propone que al interior del grupo de los doce se establezcan unas relaciones totalmente diferentes, poniendo como valor máximo el servicio. En su propuesta no entran las

ansias de poder para escalar al vértice de la pirámide. Esta nueva manera de relacionarse los seres humanos socava las bases sobre las que se asientan los poderes jerárquicos y opresores, porque unas relaciones jerárquicas de poder se mantienen por una base social que las sustenta. Cuando dentro de la base de la pirámide se decide no establecer ya relaciones de dominio, entonces los poderes jerárquicos ya no se sostienen, se desinflan, se debilitan.

Esa sociedad que es cuestionada por Jesús en el texto es la sociedad que hemos analizado en el capítulo II, en la cual surgieron innumerables movimientos de protesta contra el poder romano y contra el poder centralizador de las autoridades judías, cuyo símbolo era el templo de Jerusalén. El movimiento de Jesús que también se ha estudiado en el capítulo II parece ser un movimiento de crítica, de protesta y de propuestas alternativas ante un sistema que mantiene excluida a las grandes mayorías. Este es el escenario de la realidad en la cual es insertado el texto.

Consideramos que este texto proviene de sectores alternativos del cristianismo primitivo, gente sin poder social y tal vez sin mucho poder en el cristianismo en general, a juzgar por el rumbo posterior que tomó el movimiento cristiano respecto a las relaciones de poder (cf. Tamez 2004). La insistencia en anunciar la Pasión de Jesús en tres ocasiones en el Evangelio de Marcos, deja claro el fracaso histórico del crucificado. Específicamente en el tercer anuncio de la pasión en Mc 10 32-42 queda clara una postura de contrapoder.

Con Halvor Moxnes (2005) remitíamos a la necesidad de poner a Jesús en su lugar y, definitivamente, el lugar de Jesús no está en los poderes establecidos como relaciones de dominio. Moxnes describe la situación entre Jesús y los poderes simbolizados en el templo de Jerusalén como un conflicto entre cambio y estabilidad en una sociedad tradicional y como una lucha entre dos sistemas de poder. Uno es el poder articulado, definido y aceptado; el otro es el poder que desestabiliza el orden establecido.

Por tanto, el texto analizado desde su contexto refleja las aspiraciones utópicas de un grupo minoritario opuesto a los poderes establecidos y con una propuesta de transformación de las relaciones de poder. Por eso la recreación del texto desde la realidad mundial actual, desde la realidad latinoamericana y desde el estatus y la organización del cristianismo actual nos lleva a proponer la misma crítica radical y la misma aspiración de transformar radicalmente el orden establecido como poder que excluye a la mayoría. El análisis del texto no puede dejar pasivo a quienes creemos en Jesús y al mismo tiempo estamos constatando niveles de

desigualdad nunca vistos en la historia de la humanidad. ¿Cómo creer en este Jesús que aparece en el texto y quedarnos indiferentes ante el escándalo del mundo que nos hemos hecho? Consideramos que en el cristianismo estamos carentes de profetas, puesto que no es posible que estemos en situaciones de privilegio en un sistema profundamente injusto. Y los movimientos críticos al interior del cristianismo también necesitarían una reformulación de su postura de contrapoder ante esta realidad, la cual tal vez implique un cambio de estrategia, pero nunca la claudicación para proclamar la verdad del evangelio, puesto que callarnos nos hace cómplices.

En América Latina tenemos muy fresca la memoria de las consecuencias sufridas por personas y sectores que desde su fe se oponen frontalmente a los poderes establecidos. Pero a veces sentimos que ni siquiera la memoria de los mártires nos compromete a asumir el compromiso histórico de mantener el mismo talante profético-alternativo de Jesús en el texto en estudio. ¿Cómo definir la actualidad de la voz profética de la Teología de la Liberación en América Latina? ¿Cuál es la postura de estos movimientos proféticos ante los Tratados de Libre Comercio de los Estados Unidos para América Latina? ¿Cuál es la relación de esta "Iglesia Popular" respecto a las jerarquías eclesiásticas como orden establecido y excluyente? ¿Cuál es la trascendencia de la participación de los cristianos y cristianas en los gobiernos de América Latina respecto a la necesidad de la transformación profunda del poder? Cuestionamientos tan importantes como éstos se pueden deducir del texto en estudio para el discernimiento de nuestra vocación profética en la coyuntura actual latinoamericana.

3. El texto y las críticas al poder establecido desde autores latinoamericanos

En el capítulo I hemos reflexionado sobre el tema del poder desde las ciencias sociales. Concluíamos que el poder es inherente a toda relación humana, un poder que se va definiendo en relaciones muchas veces dialécticas en el continuo aprendizaje de vivir juntos. Esas relaciones en sus concreciones históricas respecto al mundo que nos hemos hecho, se definen como relaciones de dominación de unos seres humanos sobre otros, hasta llegar a un poder total, el cual ha llegado a un nivel tal de ceguera ante la cual la vida humana parece no tener ningún valor. Así, hemos confundido muchas veces el concepto de poder con la concreción histórica del mismo, es decir, con el ejercicio concreto del poder, con el acto, establecido como dominación y como exterminio de unos seres humanos por otros.

Desde el análisis de Franz Hinkelammert (2003) constatamos que estamos asistiendo a un asalto al poder mundial, fruto de un poder fetichizado que ha puesto el máximo interés en la

acumulación de capital y se ha vuelto ciego al ser humano como sujeto. Ese poder mundial, fruto del contubernio entre el poder político y el económico, domina al mundo por su fuerza, más que por su legitimidad. Porque desde el análisis ético y político de Enrique Dussel (2006) bien puede declararse este actual poder mundial como ilegítimo y como injusto. Es un poder que se impone y que en vez de favorecer la vida, más bien se encamina al exterminio de toda la humanidad.

Cuando en el texto Jesús se refiere a los que son tenidos como gobernantes de los pueblos tampoco está reconociendo como legítima esa manera de ejercer el poder que *subyuga* y *oprime*. La ironía de esta parte del texto deja claro que desde la óptica de Jesús, todo poder establecido sobre la opresión de la gente es un gobierno ilegítimo. Gobierna porque tiene el poder económico, político e ideológico para hacerlo, pero no es una manera deseable de ejercer el poder. Por eso, desde el análisis de Mc 10, 32-45 se puede declarar ilegítimo el actual asalto al poder mundial, en tanto que el poder entendido como *potentia* (es decir, ontológicamente) pertenece a la comunidad política y cuando ese poder se delega en la *potestas* (es decir las instituciones políticas) sólo tiene legitimidad en tanto se gobierne a favor de los intereses de la comunidad política.

Jesús critica la raíz de todos los poderes establecidos sobre la opresión de las mayorías y señala pautas contraculturales para construir relaciones humanas nuevas. El *no sea así entre ustedes*, seguido de la máxima *el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su servidor y el que quiera ser el primero entre ustedes será el esclavo de todos*, supone otra lógica radicalmente diferente de relaciones con los demás, donde no puede entrar la aspiración a la cúspide de una pirámide jerárquicamente estructurada. Esta lógica del poder para subyugar y oprimir a los demás queda totalmente excluida de la lógica que se le propone a los discípulos: ser servidor y esclavo de todos.

Esto conecta con las propuestas que se están haciendo desde América Latina de "producir un mundo" en que sean transformadas las relaciones humanas y en el que el poder ejercido como dominación queda profundamente cuestionado. Desde los planteamientos de Hinkelammert (2003) y de Dussel (2006) se está proponiendo el imperativo categórico: *no matar*, *no producir víctimas*. Esto es el fundamento de toda ética posible. Desde el corazón del mundo indígena surge la propuesta de barrer todo ejercicio de poder como dominación y construir nuevas relaciones, donde se considere la dignidad del ser humano. Un mundo en el

que quepan todos los mundos, un mundo en el que no haya escaleras, sino que propicie relaciones sociales nuevas.

Por esa razón, para la recreación del texto en estudio desde nuestra praxis se nos plantea la necesidad de enfilarnos en esta línea crítica del pensamiento latinoamericano que no se acomoda a los discursos que definen el estado actual de cosas como un sistema fuera del cual no existe otro mundo posible. La fidelidad al planteamiento de Jesús en el texto en estudio sugiere una necesaria opción de rechazo radical a los sistemas que matan y excluyen. Se hace necesario desenmascarar las mentiras sobre las cuales se fundamenta este sistema para declararlo profundamente injusto. Al mismo tiempo, el estudio del texto abre la posibilidad de soñar otro mundo posible, donde las relaciones de poder estén regidas por el servicio, por la construcción de la comunidad universal y por una ética de la vida. No se puede ser cristiano y ser neoliberal a la luz del análisis hecho de Marcos 10. 32-45. En cambio, el estudio del texto anima a participar activamente de las propuestas que se están haciendo desde América Latina que aportan elementos para la transformación de las relaciones de poder.

4. El texto y las críticas al poder establecido por los enfoques de género y raza

Desde el análisis del capítulo I no sólo ha quedado cuestionado el poder político, económico y religioso establecidos en el nivel macro, sino también en los espacios cotidianos. Los enfoques de género y de raza critican a la sociedad desde sus cimientos, poniendo énfasis en dimensiones profundas de opresión que atraviesan las mentes y las acciones cotidianas de la gente.

La semejanza que se puede establecer con el texto es la que está relacionada con los mecanismos de poder que operan en los hijos de Zebedeo y que los llevan a pedir los primeros puestos, los mecanismos de las relaciones de patronazgo que operan en todo el imperio y los mecanismos de las relaciones de parentesco como medio de control social y de predominio del grupo particular por encima de los otros grupos amenazantes.

El planteamiento de Aníbal Quijano (2003) respecto a la colonialidad del poder apunta al socavamiento de toda una civilización estructurada sobre la idea de considerar a una raza superior a otra, unida a un sistema de explotación de la fuerza de trabajo y de la inferiorización

del negro respecto a quien se ha definido a sí mismo como blanco. Esa es la mentira sobre la que se monta la modernidad, la cual queda también cuestionada. El estudio del texto desde América Latina implica desenmascarar esta mentira histórica y obliga a redefinir las relaciones entre iguales en lo que se refiere a la inferiorización de una raza respecto a otra y a la ideología que sostiene el triunfo de todo un sistema sobre las ruinas de una inmensa mayoría de seres humanos.

Un cuestionamiento que atraviesa a la sociedad de norte a sur y de lo macro a lo micro es el que plantean los enfoques de género. Definir la sociedad actual con un sistema de relaciones de *kyriarcado*, ese complejo sistema piramidal de entrecruzadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, va más allá de la cuestión de género, para referirse a las relaciones de dominación que determinan los sistemas estratificadores de raza y clase y de todo tipo de colonialismo, imperialismo y heterosexismo.

Se trata de una cuestión de poder como eje que atraviesa y perpetúa unas relaciones de dominación. Lo que se propone es el socavamiento de una sociedad establecida sobre relaciones de subordinación. Así que se plantea una "deconstrucción histórico-social de esta cultura" (Rauber 2003). Pero, el segundo elemento del planteamiento de género, es una "construcción de otro tipo de relaciones, que abra caminos para establecer nuevos roles (diferentes), más equitativos, más humanos entre los hombres y las mujeres" (Rauber 2003, 7).

Desde el análisis del texto, identificándonos con el planteamiento de Jesús que en Marcos es el planteamiento normativo -en tanto que es pensar no como los seres humanos, sino como Dios- se puede sostener la propuesta de la transformación de las relaciones de poder, tal y como se están planteando desde el enfoque de raza, clase y género. Más aún, estos enfoques nos sitúan ante el desafío de participar activamente en el cuestionamiento que están haciendo a la sociedad y asumir el compromiso de ir forjando desde nuestras relaciones cotidianas, propuestas alternativas de unas relaciones de poder como fuerza para ir construyendo la vida y el crecimiento de todos los seres humanos como sujetos en unas relaciones de igualdad. Estas críticas y propuestas han de ser ejes transversales de las planificaciones y de las relaciones cotidianas en los espacios en los cuales nos movemos.

5. El texto y la crítica al cristianismo como orden establecido

Si el Evangelio de Marcos, como dice Leif Vaage (1998), es una intervención ideológica de una tendencia del cristianismo primitivo y si la intención es corregir mesianismos y concepciones de poder de tipo jerárquico y opresor (Villamán 1988), se hace necesario establecer la relación entre ese planteamiento y la realidad histórica del cristianismo como religión instituida y privilegiada. Franz Hinkelammert (2003, 182) habla del imperio cristiano y, a juzgar por la autodenominación del actual imperio mundial como imperio cristiano, justificando con ese título las guerras como un exorcismo contra el eje del mal, entonces no es para menos.

5.1 Del movimiento carismático de Jesús a la Iglesia jerárquica

Hemos descrito el movimiento de Jesús como un movimiento carismático que surge en los espacios marginales de la sociedad y se proyecta a producir cambios en las estructuras que favorecen una sociedad en donde hay márgenes y lugares de privilegio. Ese movimiento de Jesús que surgió desde el margen de la sociedad y cuestionando fuertemente los poderes establecidos, poco a poco se fue convirtiendo en un orden establecido con poder, en contubernio con el poder imperial. Pikaza (2001, 398) afirma que "la iglesia ha crecido en aquel contexto imperial, perseguida primero, victoriosa luego, aceptando y desarrollando, a través de su Derecho, unas formas de organización y unidad mundial que, en principio, son más romanas que cristianas". De esta manera, se ha terminado "envasando el evangelio", identificando iglesia y jerarquía, como si sólo el ministerio ordenado fuera la iglesia.

Desde una panorámica histórica, Pikaza sostiene que la consolidación del cristianismo como religión unitaria del imperio se impuso hacia el 260 EC, suscitando una cristiandad unitaria, con iglesias autónomas pero unificada en forma de cristiandad, dividiendo a los creyentes en dos grupos, el clero (obispos, presbíteros y diáconos) quienes aparecen como representantes especiales de Jesús y cuya autoridad se vuelve signo de Dios sobre la tierra y el pueblo, formado por laicos que escuchan la palabra y reciben los sacramentos del clero.

Esta jerarquía eclesial tiene como modelo al orden imperial romano, por un lado y también a la simbología israelita antigua como el templo, lo cual es sumamente contradictorio con el Evangelio de Marcos en el que Jesús se opone radicalmente al segundo templo y a todos los poderes que en él confluyen.

Los rasgos que señala Pikaza (2001, 397-399) de la institucionalización del cristianismo son: 1. Sacralización sacerdotal en clave israelita en la cual los obispos quedan como herederos del sumo sacerdote y de la liturgia y santidad israelita de la comunidad del Templo. 2. Patriarcalización de los ministerios, configurando la organización jerárquica con base al modelo patriarcal grecorromano, excluyendo a las mujeres de los espacios de liderazgo y relegándolas al ambiente privado y sometidas al varón. 3. Socialización política de la jerarquía en la que los ministros cristianos son comparados con los funcionarios romanos que han sido y siguen siendo modelo de todo orden imperial. 4. Comprensión mística de la obediencia en la que los obispos y la jerarquía son signo de Dios y entienden la verdad cristiana como obediencia.

El orden ahora se ha invertido. Mientras que en nuestro texto Jesús aparece sin poder y cuestionando al poder establecido que él y sus discípulos conocen, resulta que ahora en nombre de Jesús se establece una organización jerárquica que "sacraliza el buen poder y la jerarquía ontológica (neoplatonismo) y la política (Imperio Romano)" (Pikaza 2001, 400).

Pikaza concluye que la jerarquía eclesial es un poder sagrado que resulta siendo anticristiano:

> Esta palabra [jerarquía] expresa una estructura simbólica de la realidad, de corte platónico, donde los momentos superiores iluminan y guían a los inferiores. Ella puede ser hermosa, pero resulta anticristiana. Para el evangelio, lo sagrado no es el poder, sino la gracia de Dios, la comunión fraterna, la vida de los pobres y excluidos del sistema. (Pikaza 2001, 405)

Desde esta óptica Pikaza critica la estructura de poder que los jerarcas reflejan en la iglesia. Aguirre (1996, 15) contemplando la jerarquía eclesial desde el estudio de los Evangelios, se pregunta cómo fue posible que una iglesia perseguida y de mártires se convirtiera, tan pronto, en el curso de una sola generación, en perseguidora. Declara esta estructuración jerárquica como antievangélica.

Por tanto, desde el texto en estudio se puede decir que el poder establecido en sistemas jerárquicos de poder que *subyugan* y *oprimen* queda profundamente cuestionado por el Jesús de Marcos. Consecuentemente, si el mismo cristianismo es el que se ha establecido como un orden jerárquico y excluyente, asumiendo las características de los que *subyugan y oprimen*, entonces habrá que cuestionar esas estructuras jerárquicas del cristianismo como contrarias al proyecto

de Jesús. Creemos que en este punto la crítica que se puede inferir del texto se vuelve bastante aguda y, por tanto, bastante comprometedora para las implicaciones práxicas. No obstante, estas críticas ya han sido expuestas sin ambages, tanto por Pikaza como por Aguirre. Lo que resta es ser consecuente con ese planteamiento: si se declara que el mismo cristianismo es antievangélico, la crítica a ese orden establecido surge como un imperativo insoslayable. Al mismo tiempo, se hace necesaria la propuesta de una comunidad horizontal, participativa, servicial, abierta a la crítica, en continuo proceso de conversión y de diálogo real.

5.2 Cuestionamientos del texto a la manera de ejercer el poder al interior de la Iglesia Católica

El proceso histórico de institucionalización de la iglesia dio como resultado la organización actual. En este caso, nos enfocamos en la Iglesia Católica, que es la que más conocemos y de la cual padecemos muchas de sus características como poder instituido.

Llama la atención en el análisis de Fernando Retamal (2004) sobre el ejercicio del poder en la Iglesia, que sus referencias fundamentales sean los dogmas y el derecho canónico para explicar esa realidad. Lo único que puede ofrecernos una perspectiva un tanto comunitaria de la Iglesia es cuando trae a colación las conclusiones del Vaticano II, pero aún así, consideramos que la referencia fundamental para analizar el poder en la Iglesia ha de ser el evangelio. Esto es así porque los dogmas y el derecho canónico son referencias de la iglesia como poder instituido. Nos preguntamos dónde quedó el evangelio, dónde quedó el Jesús histórico sobre cuya resurrección se fundamenta la Iglesia. Da para pensar que estas configuraciones dialécticas de poder que hemos reflexionado en el texto, permanecen al interior de la Iglesia de Jesús que ahora es el poder instituido.

Leonardo Boff (1982) ha reflexionado el tema desde América Latina bajo el título *Iglesia, carisma y poder*. Boff constata que es manifiesta la centralización del poder decisorio en la Iglesia, fruto de un largo proceso histórico en el que se "han ido cristalizando formas que tal vez tuvieran validez en su tiempo, pero que hoy día provocan conflictos con la conciencia que poseemos del derecho y de la dignidad de la persona humana". (Boff 1982, 67)

Igual que Pikaza, Boff considera que el modelo de jerarquía que asumió la Iglesia es el modelo del Imperio Romano, del cual asumió "costumbres, expresiones, títulos y símbolos de poder"; pero en vez de referirse también al modelo del segundo templo judío, afirma que otra

referencia histórica que le sirvió de base a la organización jerárquica de la Iglesia es el modelo feudal.

> La autoridad al estilo romano y feudal se caracteriza, en primer lugar, por una jerarquía en forma de **pirámide**... En segundo lugar, constituye una jerarquía **personalizada**. El portador del poder lo es de modo **vitalicio...** En tercer lugar, es una jerarquía **sagrada** y **cósmica**. En otras palabras: su legitimación no viene de abajo, sino de arriba, de la voluntad de Dios... En cuarto lugar, la autoridad al estilo romano y feudal es una jerarquía **intocable** y no está sujeta a ninguna crítica interna. Las órdenes son buenas porque vienen de la autoridad, legitimada desde arriba... De ahí el que toda mentalidad transformadora equivalía a un atentado contra Dios, autor del **orden** y de la **pirámide** del poder sagrado. (Boff 1982, 79, los énfasis son nuestros)

Boff afirma que en la Iglesia Occidental, la ortodoxia siempre ha prevalecido sobre la ortopraxis y que esto ha provocado un sistema cerrado que sociológicamente se puede definir como autoritario. Para Boff un sistema autoritario es aquel en el que los que detentan el poder no necesitan el reconocimiento libre y espontáneo de los súbditos para constituirse en poder y ejercerlo (cf. 1982, 78). En el caso de la Iglesia Católica, el autoritarismo se puede constatar en su misma estructura de poder en lo que se refiere a las decisiones, "el eje lo constituyen el Papa, los obispos y los presbíteros, con exclusión de laicos y religiosos". (Boff 1982, 70)

Entre las características de este régimen autoritario, una de las que más resalta y que convierte a la Iglesia en un sistema de tipo *kyriarcal* es la exclusión de las mujeres de los espacios de decisión:

> Una de las cosas que más salta a la vista, como contraria al sentido del derecho, es la vigencia de la discriminación de la mujer en el seno de la Iglesia. Las mujeres constituyen al menos la mitad del número de los fieles, y las religiosas son diez veces más numerosas que los religiosos. A pesar de ello, están jurídicamente incapacitadas para casi todas las funciones directivas en la Iglesia, siendo escasísima su presencia en los Secretariados romanos, en las Comisiones y Sagradas Congregaciones. Debido a una tradición cultural, asumida también en la expresión histórica de la Palabra de Dios, están excluidas del acceso a los cargos ministeriales vinculados al sacramento del Orden. (Boff 1982, 69)

Lo peor de esto es que esta tradición de exclusión de las mujeres de los espacios de decisiones fuera establecida como doctrina normativa y reafirmada, sin tener en cuenta el peso de la argumentación exegética y dogmática formulada por los mejores teólogos modernos: "El argumento básico que aduce la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe no parece ser la actitud de Cristo, ni la práctica de los apóstoles, sino que parece ser de orden biológico: el hecho biológico de que Cristo fuera varón" (Boff 1982, 69). Por tanto, Boff sostiene que con

este argumento la mujer no está siendo considerada como persona humana, puesto que se reserva la palabra persona exclusivamente al varón, fundamentando que la mujer es incapaz del sacramento del Orden.

Otro gran sector excluido de los espacios de decisión al interior de la iglesia son los laicos; es decir, la inmensa mayoría de los miembros de la iglesia.

> Esta estructura centralizadora de poder origina marginación, especialmente de los laicos, a los que se cierran estructuralmente los caminos de una participación más efectiva en las decisiones que interesan a toda la comunidad. No se les considera portadores y productores del material simbólico, porque se encuentran en la base de la pirámide, es decir, sin poder; su verdad y su palabra deben ser eco de la voz de las instancias superiores. (Boff 1982, 80)

En conclusión, según Boff, la institución de la iglesia no se ha librado de las tentaciones del poder y esto ha significado para ella "una terrible tentación de dominio y de sustitución de Dios y de Jesuscristo; y en determinadas épocas ha sucumbido desastrosamente a dicha tentación" (Boff 1982, 94). Por tanto, ya ni siquiera se puede hablar de que la iglesia se alejó de la propuesta de Jesús acerca del poder que en nuestro texto queda expresada como un espacio de hermanos, donde el primero es el servidor y esclavo de los demás, sino que la iglesia organizada jerárquicamente y marginando a amplios sectores al interior de ella misma, se constituye en la contraimagen de la propuesta del Jesús de Marcos; sería la manera de los que son tenidos como gobernantes de los pueblos, pero que los *oprimen y tiranizan*.

Con esto estamos infiriendo conclusiones muy semejantes a las del punto anterior, sólo que en este caso nos referimos a la Iglesia Católica y, en su contexto específico, hemos señalado dos sectores mayoritarios excluidos de los espacios donde se toman las decisiones. Por tanto, las implicaciones para la praxis serían las mismas que hemos señalado para el cristianismo en general. Al interior de la Iglesia ya hay instancias críticas del autoritarismo, las imposiciones y la exclusión. Casi podemos hablar de dos iglesias paralelas: una representada en la jerarquía eclesial y otra que es sostenida por lo que podríamos llamar "la Iglesia Popular". Sin embargo, en los últimos años percibimos un fortalecimiento de la Iglesia jerárquica y sus mecanismos de poder se sienten fuertemente en la Iglesia de base incluso con ofensivas y sanciones directas. Pero aunque históricamente la Iglesia jerárquica se exprese con más poder, no creemos que cuente con la fundamentación del texto en estudio para mantenerse como tal. Más bien, el texto alienta los intentos débiles históricamente -pero fuertes desde la verdad del evangelio- para seguir cuestionando una Iglesia autoritaria. Al mismo tiempo, alienta la

iniciativa de seguir fortaleciendo una iglesia “desde abajo” cuyo testimonio suponga una transformación del poder como lo propone el texto. La gente sencilla está deseosa de experimentar espacios en los que se sienta considerada como sujeto y pueda disfrutar de las delicias de la vida fraterna (cf. Sal 132,1) en unas relaciones horizontales, comunitarias.

Esta realidad cohabita con actitudes y resistencias de tipo clericales que también están presentes en la gente de la base, dado que son muchos años de una práctica eclesial en el modelo de cristiandad. El proceso es lento y no es lineal. Constantemente se ve entorpecido por conflictos que hay que enfrentar al interior de la misma Iglesia, en la que permanecen configuraciones dialécticas de poder, tanto en la jerarquía como en la base. Todo esto supone un desafío fuerte para la resistencia y para la esperanza de soñar modelos de Iglesia diferente, en el tenor de la propuesta de Jesús en el texto.

6. Implicaciones del análisis del texto para la práctica política alternativa en torno al tema del poder.

El análisis del texto no sólo critica las macroestructuras respecto al tema del poder. La sección de los vv. 40-45 viene dada como reacción de Jesús a la lucha por el poder como dominio al interior del grupo de los doce. Por esa razón, es muy oportuno revisar las prácticas concretas respecto al tema del poder al interior de sectores que se autodenominan como alternativos con relación a su manera de situarse ante esta realidad latinoamericana. Consideramos que el enfoque normativo del poder desde Mc 10, 32-45, cuestiona también estos movimientos, proyectos y organizaciones.

La principal crítica que se puede inferir desde el texto a los movimientos alternativos es que también en estos espacios prevalecen prácticas del poder como dominación. Esto se expresa en la estructuración jerárquica de muchas organizaciones, las cuales permiten a sus dirigentes (muchas veces fundadores) ocupar poderes casi absolutos y además vitalicios. Una primera crítica a las relaciones de poder al interior de las organizaciones alternativas tiene que ver con la necesidad de estructuras horizontales que permitan un proceso realmente colectivo y participativo en la toma de las decisiones.

A veces se cuenta con las estructuras horizontales pero de cualquier forma surgen caudillos al interior de los grupos. Por eso se hace necesaria la continua atención del grupo por garantizar un proceso comunitario y no de unos pocos. Se trata de no permitir que algunas

personas identifiquen a la institución con ellos mismos, hasta el punto de considerar que si ellos salen, la organización se viene abajo. Aún teniendo estructuras horizontales, se hace necesario el continuo discernimiento, la continua revisión y confrontación cuando haya peligro de personalizar las instituciones. Eso supone un arduo y constante trabajo de liderazgo interno que permita la alternancia y diversidad. La propuesta de Jesús en el texto de estudio es que el que quiera ser grande sea el servidor y el esclavo de todos.

En un plano más amplio, una de las características de la coyuntura actual de América Latina (2007) es la emergencia de gobiernos llamados de izquierda. Lo que sea la izquierda estaría por definirse en la coyuntura actual, pero lo cierto es que estamos asistiendo al triunfo de gobiernos que surgen de las aspiraciones populares simbólicas de sectores históricamente excluidos. Esto no deja de representar una esperanza para las mayorías latinoamericanas y para los sectores populares que tienen una historia de luchas y de sueños de una sociedad alternativa.

Pero eso no significa necesariamente que en América Latina se están produciendo los cambios profundos respecto al tema del poder. Helio Gallardo (2006, 24) plantea que en América Latina no ha habido revoluciones porque hasta ahora se ha aspirado a tomar el poder, pero las luchas no se han encaminado hacia la transformación del poder. El texto en estudio exige caminos radicales de transformación de ese poder y creemos que es un aporte fundamental para el momento actual de América Latina con la emergencia de gobiernos de izquierda. Hacen falta modificaciones que tengan como horizonte transformaciones radicales y que no se queden sólo en reformas que le ponen parches al sistema.

Siendo así, las propuestas alternativas tienen un gran desafío: la necesidad de hacer transformaciones al interior de las mismas culturas por cuyas venas circulan relaciones de poder como dominio de unos seres humanos sobre otros. La manera de hacer política en nuestros países es una lucha continua por subir las escaleras y ayudar a subir a los del grupo particular, pero no por interés de servicio a las mayorías. En ese sentido, las culturas ancestrales tienen mucho que enseñar acerca del modo comunitario de ser. Aparte de los profundos valores que ellas aportan, su importancia tiene que ver con algo simbólico relacionado con la inclusión de saberes, culturas, espiritualidades, rostros que por largos años han sido marginados de los espacios de decisiones. La propuesta teórica y práctica del Frente Zapatista de Liberación Nacional parece ser que se propone transformaciones radicales de las relaciones de poder. Ellos no se proponen tomar el poder, sino la transformación de este mundo en un mundo en el que quepan todos los mundos. También el hecho de tener un gobierno

encabezado por la fuerza indígena en Bolivia es una realidad simbólica que aún está en balbuceos respecto a las transformaciones hondas que se precisan a la luz de la reflexión del texto; pero que aún así tiene una fuerza simbólica muy fuerte que no deja de señalar un horizonte abierto para inaugurar nuevas experiencias más promisorias para los pobres de la tierra.

Estas transformaciones que estamos señalando estarían en el plano de lo históricocultural; en ese sentido, una de las transformaciones históricoculturales más profundas se están proponiendo desde los enfoques de género. Todo grupo o institución, sea del movimiento social o de espacios eclesiales, ha de revisar las relaciones *kyriarcales* en su interior como relaciones de dominación y encaminarse a las transformaciones necesarias, tanto al interior de su grupo como en las relaciones en el nivel macro.

Se hace necesario hacer transformaciones en la manera de relacionarnos entre los seres humanos, para establecer relaciones que no sean de dominio, sino de cooperación de fuerza colectiva, con capacidades de construir una nueva sociedad con rostro humano, solidario, compasivo. Creemos que las relaciones de dominio y las relaciones de fraternidad-sororidad siempre van a permanecer como relaciones dialécticas, incluso al interior de nosotros mismos.

En lo que se refiere a las posturas respecto al tema del poder desde la fe, Rudolf von Sinner afirma que tanto la "teología política como la teología latinoamericana de la liberación han dejado claro que la neutralidad política de la Iglesia no existe. La Iglesia, o está del lado de quienes están en el poder, o del lado de quienes no tienen poder, o en una posición dialéctica entre unos y otros" (von Sinner 2004, 114). Esta afirmación sostiene la idea de la necesidad de reflexionar el tema del poder de una manera especial al interior de las iglesias y respecto al rol social y político que desempeñan en la sociedad. Esta es una tarea tenaz porque supone derribar fuertes sistemas jerárquicos y sin este trabajo profundo al interior de la institución, sus propuestas de transformaciones sociales no serán creíbles.

Tal vez la propuesta que puede resumir todo lo que hemos dicho hasta ahora la hizo Helio Gallardo (2006, 112) con su llamado sobre la necesidad de producir humanidad. Eso implica comprometerse con la profunda transformación de valores propuesta por Jesús: *el que desee llegar a ser grande entre ustedes, se haga su servidor y el que quiera ser el primero que se haga el esclavo de todos*. Esta propuesta supone un cambio que amerita un esfuerzo continuo, una lucha tortuosa empezando con nosotros mismos y con la lógica de esta sociedad

que nos hemos hecho. Pero este cambio lento necesariamente va a ir debilitando los sistemas de relaciones de dominio y también va a ir transformando los imaginarios sociales acerca del tema del poder. Se trata de un trabajo lento y difícil que poco a poco va a ir carcomiendo las bases que sostienen todo sistema de dominio y nos va a hacer capaces de establecer relaciones nuevas entre los seres humanos, relaciones que nos pongan en contacto con nuestra humanidad y nos pongan en sintonía con otros seres humanos en esta esencia inacabada hacia el infinito.

Habíamos comenzado esta investigación definiendo el poder como potencialidad para construir la vida. Terminamos remitiéndonos a ese poder que hay en nosotros como esa fuerza que nos ha sido dada incluso para tener la capacidad de deshacer lo que entendemos que no ha sido para el bien y encaminarnos a construir sobre nuevos cimientos que nos encaminen a cuidar, defender y construir la vida.

CONCLUSIÓN

Sobre la necesidad de transformar las relaciones de poder para la construcción de otro mundo posible

El capítulo V cumplió con el propósito de vincular las dos primeras partes del trabajo y sobre todo de plantear desafíos concretos para la praxis. En cada uno de sus puntos hemos ido estableciendo conclusiones sobre el estudio del texto en diálogo con el tema del poder. En este último punto de la tesis resaltaremos la importancia del tipo de estudio que hemos propuesto, reiteraremos la necesidad de la transformación de las actuales relaciones opresoras de poder para sostener la esperanza de vivir en plenitud de los históricamente "desempoderados" y, finalmente, señalaremos algunas cuestiones que permanecen abiertas aún después del estudio del texto.

La propuesta inicial de hacer un diálogo con el texto desde el eje específico del tema del poder ha resultado apasionante y muy adecuada para el tipo de literatura bíblica que estamos abordando. Con el estudio sociohistórico del texto, en donde no sólo buscábamos hacer *exégesis*, sino también *eiségesis* (Croatto 1984, 73) hemos logrado que el texto ofreciera posibilidades de profundización de la temática específica del poder, posibilitando así la recreación del texto desde preguntas planteadas por realidades y preocupaciones actuales.

El estudio del "detrás el texto" evidenció que el texto bíblico está "saturado de lo político" (Croatto 1984, 75). En ese sentido, el estudio del Evangelio de Marcos como una tendencia radical dentro del cristianismo primitivo resultó ser contestatario y subversivo respecto al tema del poder, tanto al interior de las comunidades cristianas como en la manera de relacionarse con el entorno social.

El texto estudiado desde el debate en América Latina respecto al tema del poder permitió una recreación del texto desde las preguntas planteadas por este contexto. Siendo que el tema del poder atraviesa todas las interacciones entre los seres humanos, el estudio del texto desde ese eje favoreció vincular el análisis con varias dimensiones de la vida social, política y religiosa relacionadas con la necesidad de la transformación de las relaciones de poder para la vida. El estudio tiene resonancias con propuestas como "construir un poder desde abajo", con "construir relaciones horizontales", con la necesidad de "transformar las relaciones de poder" y de "construir un mundo donde quepan todos los mundos".

Desde el análisis de Marcos 10, 32-45 reconocemos que en los sectores históricamente "desempoderados" hay un poder como fuerza para desenmascarar y deconstruir unas relaciones sociales edificadas sobre la base de un poder establecido como dominación y proponer la construcción de unas relaciones sociales que favorezcan la promoción de la vida de los sujetos. No sólo existe un poder históricamente constituido como dominación, sino que también hay mecanismos de cuestionamiento de ese poder y de proponer otros caminos alternativos. Esa certeza surge con fuerza desde la radicalidad del planteamiento de Jesús en el texto.

Esta certeza implica la necesidad de transformar los imaginarios sociales respecto al tema del poder, dado que desde ellos se justifican asimetrías, exclusiones, injusticias, etc. que se perciben como normales, pero que subyace una idea del poder entendido como dominio. Desde los imaginarios sociales respecto al tema del poder muchas veces se ve como natural que los pobres no tengan poder, lo cual condena permanentemente a los sectores empobrecidos a vivir siempre en las condiciones de "desempoderamiento" histórico del que son víctimas. También los imaginarios sociales respecto al tema del poder casi siempre perciben como natural la organización social en las que unos tienen que estar por encima de otros, sin cuestionar ese modelo. Ese mismo imaginario es el que sostiene una sociedad organizada sobre la base de la exclusión de género, raza y clase que permanecen en nuestras culturas como poderes que parecen ser establecidos por ley natural y no por construcciones ideológicas en la historia que pueden ser deconstruidas también en la historia.

Desde el análisis hecho declaramos el actual *asalto al poder mundial* (Hinkelammert 2003) como ilegítimo porque provoca víctimas y no ayuda a satisfacer las necesidades de las personas concretas sino que la persona misma se convierte en un medio para el fin único que es el capital. No reconocemos un poder que se impone por la fuerza sobre la soberanía de los pueblos y sobre las personas. Un poder totalitario que excluye y mata a los sujetos no puede ser reconocido como deseable. En el cuestionamiento más claro en el texto a los poderes establecidos no se reconocen unos gobernantes que ejercen un poder que subyuga y oprime a los pueblos y no unas relaciones de poder para sostener y fortalecer la vida de la comunidad política. Por tanto, rechazamos el actual sistema neoliberal como único mundo posible y deseable para los seres humanos. Desde los planteamientos éticos que se están haciendo en América Latina, afirmamos la necesidad de considerar la vida de las víctimas como condición de toda ética y de toda política posibles (Dussel 1998).

Desde el texto declaramos insuficientes los procesos revolucionarios de los años 60-80 que en América Latina propusieron la toma del poder pero que no han provocado una transformación estructural del ejercicio del poder como dominación. También declaramos que es insuficiente el hecho de que en la actualidad latinoamericana estemos asistiendo al ascenso al poder de sectores de la Izquierda. La emergencia de gobiernos de Izquierda en América Latina tiene el desafío de ir más allá de la toma del poder y encaminarse a procesos de transformaciones más profundas para que realmente constituyan una alternativa de contrapoder al poder vigente y propongan caminos alternativos deseables. Las nuevas propuestas de otro poder posible que están surgiendo en América Latina abren la posibilidad de transformar las relaciones de poder en el ámbito amplio. Estas propuestas se están considerando como ideal utópico y hace falta ir encontrando los mecanismos concretos en el día a día para ir transformando efectivamente las relaciones de poder.

En el nivel de las relaciones cotidianas y con vista a una transformación históricocultural de las relaciones de poder, se hace absolutamente necesaria la incorporación de las propuestas que se están haciendo a la sociedad desde los enfoques de género y raza. Estas propuestas pretenden socavar de raíz todo tipo de relaciones de *poder sobre* y proponen establecer nuevas relaciones humanas positivas en las cuales se permita la vida en plenitud de todos los seres humanos. El estudio del texto no justifica el servicio y la esclavitud de las mujeres y de los negros y negras. El texto tiene el peligro de ser leído entendiendo que el imperativo del servicio es propio de las mujeres y de los negros y negras en tanto que las relaciones *kyriarcales* dan por supuesto que la mujer debe servir, amar, ser abnegada y que el negro tiene que ofrecer su fuerza de trabajo y ser mal pagado. La transformación que se propone trastroca de raíz todo tipo de relaciones establecidas como poder que subyuga y oprime, cuestiona fundamentalmente a quienes se benefician de su servicio en una sociedad asimétrica y a quienes aspiran a puestos de poder dentro de unas relaciones desiguales. Desde los ejes de género y raza lo que se propone es la construcción sociocultural de relaciones equitativas en donde no haya ninguna persona considerada como inferior.

La necesidad de transformar el poder implica un cuestionamiento claro al cristianismo como orden establecido con relaciones de poder como dominación y no como una comunidad de hermanos y hermanas en el servicio. El estudio hecho implica poner en evidencia que el cristianismo se ha institucionalizado con las mismas características jerárquicas y excluyentes de los sistemas económicos, políticos y sociales en la historia. No se sostiene una organización jerárquica al interior de la Iglesia Católica en que jurídicamente se excluyen a las mujeres y a

los laicos de los espacios en los cuales se ejerce el poder que justifica, mantiene y ejerce esas estructuras excluyentes y profundamente antievangélicas, al menos desde el análisis que hemos hecho aquí.

Ubicarnos en esa lógica implica renunciar a la comprensión de las relaciones humanas como relaciones contradictorias, competitivas, conflictivas y destructivas, como parece ser la lógica que impera en la realidad histórica de los poderes establecidos. La crítica a quienes se enseñorean y ponen a los demás bajo su autoridad absoluta incluye la propuesta de unas relaciones humanas de poder para el servicio. Esto implica la necesidad de utilizar nuestro poder como sostén, aliento, resistencia y empoderamiento de sectores históricamente "desempoderados". La contraposición en el texto frente a los poderes establecidos como dominación está acompañada de la necesidad de establecer nuevas relaciones que se proponen reorientar el poder como fuerza transformadora, a fin de que las personas que han sido condenadas históricamente a no ser, recuperen la autoestima, la dignidad y el coraje para vivir en plenitud y encaminarse a la construcción de unas relaciones sociales en que ya no se establezcan relaciones de dominio. Esto implica la necesidad de organizar la sociedad en estructuras horizontales y participativas.

La contrapropuesta de Jesús expresada en la frase *entre ustedes no sea así* remite a la necesidad de transformar las relaciones de poder desde el microespacio. Como dice Ivone Gebara (2005), implica discernir los micropoderes que nos habitan y vivir en un discernimiento permanente de nuestras prácticas dominadoras. Implica también revisar las relaciones de poder como dominio al interior de los espacios alternativos, específicamente en la manera de entender y practicar el liderazgo y en el tipo de relaciones (horizontales-verticales, inclusivas-excluyentes, participativas-centralizadas, etc.) que se establecen al interior de los grupos. Nuestro ser indeterminado nos enviste de un poder para relacionarnos con la otra persona como sujeto, cuidando y sirviendo, que es la manera de encontrarnos con lo más hondo de nosotros y mismos.

El texto no lo explica todo respecto al tema del poder. Cuando Jesús propone que el que quiera ser grande sea el servidor de todos, no excluye la posibilidad de que este "servidor de todos" también caiga en establecer relaciones de poder como dominio, en tanto que puede convertirse en un paternalista y en una especie de referencia indispensable para el funcionamiento de las dinámicas de las organizaciones. Hay que estar vigilantes a la tendencia de hacernos matriarcas y patriarcas al interior de las organizaciones bajo el título de ser

bondadosos y mejores servidores. En el fondo, esa es una manera sutil, pero igualmente dañina de ejercer *poder sobre*. Este es un reto, tanto para los grupos, como para esas personas que alcanzan altos niveles de autoridad moral pero que a veces se tienden a pensar como indispensables y obstaculizan la novedad y la apertura a los nuevos signos de los tiempos y a los nuevos sujetos.

Ha sido muy iluminador constatar que en el texto se caracterizan al menos dos configuraciones opuestas de poder. Una está protagonizada por las autoridades judías y romanas y hemos afirmado que es la misma lógica de poder que mueve a los hijos de Zebedeo a pedir los primeros puestos. La otra lógica de poder es la propuesta de Jesús, la cual tiene que ver con crear condiciones de posibilidad para que el otro y la otra sean, con potenciar, animar, fortalecer, servir. Sin embargo, estas lógicas de poder no existen en forma pura ni en la sociedad en general, ni en las organizaciones que se dicen alternativas ni en una persona en particular, tal y como ha quedado planteado en la reflexión de Ivonne Gebara (2006). Por tanto, hay que referirse a las relaciones humanas como relaciones en continua tensión con el tema del poder. En una abstracción de la realidad podemos detectar lógicas que se presentan como opuestas, pero la realidad es que estas distintas lógicas se entrecruzan en la cotidianidad en una tensión continuamente dialéctica entre un poder que se ejerce sobre las otras personas y un poder que se inscribe en la lógica de alentar la vida, reforzar lo débil, servir, acompañar, apoyar sin sustituir a los sujetos. Lo que deseamos dejar claro en este punto es que la máxima que aparece tan clara en el planteamiento de Jesús de que *entre ustedes no sea así* no debe llevarnos a pensar la realidad de una manera dualista en la que nosotros somos los llamados, los buenos, los hijos de la luz para convertir a un mundo de tinieblas. Esta certeza permite preguntarnos si será posible construir un mundo sin que necesariamente haya relaciones de *poder sobre* entre los seres humanos. Nuestro punto de vista es que el texto nos pone en camino de conversión permanente hacia la construcción de relaciones humanas positivas, en un ejercicio humano y humanizado del poder.

Finalmente, podría cuestionarse en nuestro estudio la idea de que estableciendo relaciones nuevas de poder al interior del grupo automáticamente se socavan las bases de todo poder establecido como dominación en la sociedad. Creemos que los procesos de cambios son simultáneos. No se trata del cambio individual para luego cambiar la sociedad y tampoco se trata de cambiar las estructuras sociales para que el ser humano cambie. El proceso no es muchas veces claro. Por eso tal vez lo importante aquí sea señalar más bien la utopía a fin de que nos sirva para caminar.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Biblia de Jerusalén. 1998. Traducción bajo el equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Biblia de América. 1994. Edición española dirigida por Santiago Guijarro y Miguel Salvador García. Madrid: La Casa de la Biblia.

Novo Testamento Interlineal Griego/Portugués. 2004. Traducción de Joao Ferreira de Almeida. Barueri, Sao Paulo: Sociedades Bíblicas del Brasil.

Novum Testamentum Graece. 1994. Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Barbara Aland y Kurt Aland, editores. 27° edición. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Nueva Biblia Española. 1980. Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Madrid: Cristiandad.

Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español. 1984. Francisco Lacueva. Barcelona: CLIE.

Nuevo Testamento Multiversiones. 2003. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.

The Greek New Testament. 2001. Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini and Bruce M. Metzger, editores. Fourth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Obras de referencia

Atkinson J, David y David H. Field. 2004. *Diccionario de ética cristiana y de Teologia pastoral*. Traducido del inglés por Manuel Menezo. Barcelona: CLIE.

Balz, Horst y Gerhard Schneider, editores. 1996. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento.* Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Bauer, Johannes B. 1985. *Diccionario de teología bíblica.* Traducido del alemán por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder.

Baumbach, D. 1996. grammateu/sin en Balz y Schneider, 1996, vol I, 181-186.

Brown, Raymond, Joseph Fitzmyer y Roland E. Murphi. 1972. *Comentario bíblico San Jerónimo.* Volumen III: Nuevo Testamento I. Traducido del inglés por Alfonso de la Fuente Adanes, Jesús Valiente Malla y Juan José del Moral. Madrid: Cristiandad.

Cazeneuve, Jean y David Victoroff. S.f. *Diccionarios del saber moderno: sociología*. Bilbao: Mensajero.

Cervantes Gabarrón, José. 1999. *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con paralelos de Juan*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Coenen Lothar, Erick Beyreuther y Hans Bietenhard. 1998. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento.* Vol I y II. Traducido por Mario Sala y Araceli Herrera. Salamanca: Sígueme.

Corsani, Bruno. 1997. *Guía para el estudio del griego del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.

Dorsch, Friedrich. 1985. *Diccionario de psicología*. Barcelona: Herder.

Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. 1986. *Clave lingüística del Nuevo Testamento Griego*. Buenos Aires: La Aurora.

Hanna, Roberto. 1998. Ayuda gramatical para el estudio del Nuevo Testamento griego. Traducido del inglés por Edgardo Alvarez. El Paso, EE.UU.: Mundo hispano.

Hess, K. 1999. "Servicio" en Lothar, Beyreuther y Bietenhard, 1991, vol. II, 656-663.

Jenni, Ernest y Claus Westermann, editores. 1985. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.

Kellermann, U. 1996. avrcierеu,j en Balz y Schneider, 1996, vol I, 492-496.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich, editores. 2002. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Traducido del alemán por Carlos Alonso Vargas y el equipo de la Comunidad Kairós. Grand Rapids, Michigan: CRP Publications.

Levoratti, Armando, director. 2003. *Comentario bíblico latinoamericano.* Estella, Navarra: Verbo Divino.

Metzger, Bruce. 1971. *A textual commentary on the greek New Testamen*t. London, New York: United Bible Societies.

Patsch, H. 1996. poth,rion en Balz y Schneider, 1996, vol II.,1098-1101.

Ortiz V., Pedro. 1997. *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento.* Madrid: Sociedad Bíblica.

Parker, Jorge G., compilador. 1982. *Léxico-concordancia del Nuevo Testamento en griego y español.* Texas: Mundo Hispano.

Real Academia de la Lengua. 2001. *Diccionario de la lengua española.* Madrid: Espasa Galpe.

Robertson, Archibald Thomas. 1989. *Imágenes verbales en el Nuevo Testamento.* Vol. II: El Evangelio según Lucas. Adaptada del inglés por Santiago Escuain. Barcelona: CLIE.

Rotter, Hans y Güter Virt. 1993. *Nuevo Diccionario de moral cristiana*. Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona: Herder.

Schunack, G. 1996. "doke,w". en Balz y Scheneider, 1996, vol I, 1031-1034.

Schultz, H. 1996. "~leroso,luma" en Balz y Schneider, 1996, Vol. I, 1960-1969.

Weiser, A. "dia,konoj" en Balz y Schneider 1996, vol I, 911-919.

Zerwick, Maximiliano. 1997. *El griego del Nuevo Testamento*. Instrumentos de trabajo para el estudio de la Biblia. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Comentarios bíblicos del evangelio de Marcos

Barclay. William. 1975. *The gospel of Mark*. Louisvelle, Kentucky: Westminster John Knox Press

Bravo Gallardo, Carlos. 1986. *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*. Santander: Sal Terrae.

Camacho, Fernando y Mateo Andrés. 1993. *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Vol. I y II. Madrid: El Almendro de Córdoba.

Cook, Guillermo y Ricardo Foulkes. 1993. Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano. Miami: Caribe.

Gnilka, Joachim. 2001. *El evangelio según San Marcos*. Tomo II. Salamanca: Sígueme.

Mann, C.S. 1986. *The Anchor Bible. Mark*. Brodway; New York: Doubleday.

Myers, Ched. 1997. *O evangelho de Sao Marcos*. Sao Paulo: Paulinas.

Pronzato, Alessandro. 1983. *Un cristiano comienza a leer el evangelio de Marcos*. Tomo II. Traducido del italiano por José Luis Sandoval. Salamanca: Sígueme.

Taylor, Vincent. 1979. *Evangelio según San Marcos*. Madrid: Cristiandad.

Williamson, Lamar. 1983. *A Biblie – Comentary for teaching and preaching and preaching. Interpretation. Mark*. Atlanta, Georgia: John Knox Press.

Libros en general

Aguirre Monasterio, Rafael. 2001. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana.* Estella, Navarra: Verbo Divino.

_____. 2001. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Aguirre Monasterio, Rafael y Antonio Rodríguez Carmona. 1999. *La investigación de los evangelio sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Arens, Eduardo. 1995. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro.

Bravo Gallardo, Carlos. 1989. *Galilea año 30. Historia de un conflicto*. Coyoacán, México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica.

Bobbio, Norberto.1996. *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política.* Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Boff, Leonardo. 1982. *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante.* Santander: Sal Terrae.

_____. s.f. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae.

Bonneau, Guy. 2003. *San marcos. Nuevas lecturas*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Brown, Raymond. 2002. *Introducción al Nuevo Testamento.* Tomo I. Traducción de Antonio Piñeiro. Madrid: Trotta.

Bultmann, Rudolf. 2000. *Historia de la tradición sinóptica.* Traducido del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Sígueme.

Cárdenas Pallares, José. 1982. *Un pobre llamado Jesús. Relectura del Evangelio de Marcos*. México, D. F.: Casa Unida de Publicaciones.

_____. 1983. *El poder de Jesús el carpintero.* México, D. F.: Casa Unida de Publicaciones.

Castañeda, Jorge. 1994. Utopía desarmada. Intrigas, dilemas e promesas da esquerda latino-americana. Sao Paolo: Schwarcz Ltda.

Comblin, Joseph. 1978. *El poder militar en América Latina*. Salamanca: Sígueme.

Comby, Jean y Jean Pierre Lémonon. 1983. *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y latinos*. Documentos en torno a la Biblia. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Croatto, Severino. 1984. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Aurora.

Crossan, John Dominic. 1994. *Jesús: Vida de un campesino judío*. Traducido del inglés por Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica.

Crossan, John Dominic y Jonathan L. Reed. 2006. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol.* Traducción del inglés de José Pedro Tosaus Abadía. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Chaves Ortiz, Jorge Arturo. 1999. *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas.* Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa.

Deiros, Pablo Alberto. 1986. *Los evangélicos y el poder político en América Latina.* Grand Rapids: Michigan.

de la Calle, Francisco. 1975. *Situación al servicio del Kerigma. Cuadro Geográfico del evangelio de Marcos*. Salamanca-Madrid: Instituto Superior de Pastoral Universidad Pontificia de Salamanca.

de la Fuente, Víctor Hugo, director. 2003. *Porto Alegre: La ciudadanía en marcha.* Santiago: Aún creemos en los sueños.

De Lima Silva, Silvia Regina. 2001. *En territorio de frontera. Una lectura de Marcos 7, 24-30*. San José: DEI.

de Wit, Hans. 2002. *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José: UBL.

Delorme, Jean. 2004. *El evangelio según San Marcos*. Estella, Navarra: Verbo Divino. CB 15-16.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

_____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____. 2006. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo XXI.

Echegaray, Hugo. 1982. *La práctica de Jesús*. Salamanca: Sígueme.

Egger, Wilhelm. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento. Metodología lingüística histórico-crítica*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Freire, Paulo. 1980. *Pedagogía del Oprimido*. Traducido del Portugués por Jorge Mellado. Montevideo: Siglo XXI.

Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. 2003. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras.

Galeano, Eduardo. 2003. *Las venas abiertas de América Latina.* Vigésimotercera edición. Buenos Aires: Catálogo.

_____. 2003. *Patas arriba. La escuela del mundo al revés.* Cd. México: Siglo XXI editores.

Gallardo, Helio. 2005. Siglo XXI: Militar en la izquierda. San José: Arlekín.

_____. 2006. *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José: Arlekín.

Gastaldi, Silvia y Claire Musatti. 2003. *Vida y costumbres del pueblo de la Biblia*. Madrid: Sociedades Bíblicas Unidas.

Gogol, Eugene. 2004. *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. San José: DEI.

González, Antonio. 2003. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Sal Terrae.

González Echegaray, Joaquín. 2000. *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Gonzalez Faus, José I. 1992. *"Ningún obispo impuesto" (San Celestino Papa). Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.

Gourgues, Michel. 2002. *Jesús ante su pasión y su muerte.* Estella, Navarra: Verbo Divino. CB 30.

Grelot, Pierre. 2004. *Los evangelios. Origen, fechas, historicidad*. Estella, Navarra: Verbo Divino. CB 45.

Guevara, Hernando. 1985. *El ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Guijarro Oporto, Santiago. S.f. *La Buena Noticia de Jesús*. Madrid: Sociedad de Educación de Atenas.

Guillén, José. 1985. *Vida y costumbres de los romanos*. Tomos II-III. Salamanca: Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo.1987. *Teología de la Liberación. Perspectivas.* Salamanca: Sígueme.

Hinkelammert, Franz. 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.

_____. 1998. *El Grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José: DEI.

_____. 2003. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio.* San José: DEI.

_____. 2005. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica: EUNA.

Holemberg, Bengt. 1995. *Historia social del Cristianismo primitivo.* Córdoba: El Almendro.

Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. 2002.* Buenos Aires: Benemérita Universidad autónoma de Puebla y Revista Herramienta.

Horsley, Richard A. 1987. *Jesus and the spiral of violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper & Row.

_____. 2003 *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial.* Traducido del inglés por Ricardo López Rosas. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Kingsbury, Jack Dean. 1991. *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*. Madrid: El almendro de Córdoba.

Köster, Helmut. 1988. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo.* Salamanca: Sígueme.

Krüger, René, Severino Croatto y Néstor Míguez. 1996. *Métodos exegéticos.* Buenos Aires: ISEDET.

Lagarde, Marcela. 1996. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid: horas y HORAS.

Légasse, Simon. 2002. *Los relatos de la Pasión*. Estella, Navarra: Verbo Divino. CB 112.

Lémonon, Jean-Piere. 2004. *Jesús de Nazaret: Profeta y sabio.* Traducido del francés por Pedro Barrado y María Pilar Salas. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Lois, Julio. 1988. *Teología de la Liberación. Opción por los pobres.* San José: DEI.

Malina, Bruce J. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural.* Traducido del inglés por Víctor Morla Asencio. Estella, Navarra: Verbo Divino.

_____.2002. *El mundo social de Jesús y los Evangelios*. Traducido del inglés por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae.

Malina, Bruce y Richard Rohrbaugh. 2002. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales.* Traducido del inglés por Víctor Morla Asencio. Estela, Navarra: Verbo Divino.

Martín-Baró, Ignacio. 2004. *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II*. Quinta edición. San Salvador: UCA.

Mateos, Juan. 1982. *Los "doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid: Cristandad.

Mateos, Juan y Fernando Camacho. 1988. *El horizonte humano - La propuesta de Jesús.* Córdoba: El Almendro.

Meier, John P. 2000. *Un judio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomos I y II. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Míguez Bonino, José. 1999. *Poder del Evangelio y poder político. Participación de los evangélicos en la política en América Latina*. Buenos Aires: Kairós.

Moxnes, Halvor. 2005. *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Traducido del inglés por Carmen Bernabé Ubieta. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Nolan, Albert. 1981. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo.* Santander: Sal Terrae.

_____. 1992. *La figura de Jesús. Profeta, taumaturgo, rabino, mesías*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Ortega y Medina, Juan. 1972. *Destino Manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica.* México, d.f.: Secretaría de Educación Pública.

Phillips, Bernard. 1991. *Sociología. Del concepto a la práctica*. Traducido del inglés por José Luis Murguía Villalobos. México, D. F.: Programas educativos.

Pikaza, Xabier. 1998. *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme.

_____2001. *Sistema, libertad, Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

_____2003. *Para leer el evangelio. Lectura de Marcos*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Pikaza, Xabier y Francisco de la Calle. 1980. *Teología de los Evangelios de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Pixley, Jorge, coordinador. 2003. *Por un mundo otro. Alternativas al mercado global.* Quito: CLAI.

Rauber, Isabel. 2003. *Género y poder*. *Ensayo-Testimonio*. Edición especial Parte 1. En . Fecha de acceso 20 de noviembre del 2006.

Reale, Giovanni y Darío Antiseri. 2004. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder.

Richard, Pablo. 1991. *Ensayo sobre el evangelio de Marcos*. Santiago de Chile: Segra.

_____. 2004. *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación en el contexto actual de globalización*. San José: DEI.

Rhodas, David, Joanna Dewey y Donald Michie. 2002. *Marcos como relato*. Salamanca: Sígueme.

Sanders, E. P. 2001. *La figura histórica de Jesús*. Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Santos Otero, Aurelio. 2003. *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Saulnier, Christiane y Rolland Bernard. 2004. *Palestina en tiempos de Jesús*. CB 27. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1987. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del Cristianismo.* Traducido del inglés por María Tabuyo. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____. 1992. *Pero ella dijo*. *Prácticas feministas de interpretación bíblica.* Traducido del inglés por Eva Juarros Daussá. Madrid: Trotta.

_____. 2000. *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de sabiduría*. Traducido del inglés por Luis Arenas. Madrid: Trotta.

_____. 2004. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Térrea.

Sobrino, Jon. 1977. *Cristología desde América Latina*. Cd. México: CRT.

_____. 1994. *Jesucristo Liberador*. *Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazare*t. Cd. México: CRT Universidad Iberoamericana.

Stegemann, Ekkehard W. y Wolfgang Stegemann. 2001. *Historia social del cristianismo primitivo.* Traducido del Alemán por Miguel Montes. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Tamayo, Juan José. 2004. *Nuevo paradigma teológico.* Madrid: Trotta.

Tamayo, Juan José y Juan Bosch, eds. 2001. *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Tamez, Elsa. 2004. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la 1ª Carta a Timoteo*. San José: DEI.

Theissen, Gerd. 2000. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: Una contribución a la redacción sinóptica.* Traducido del alemán por Manuel Olasagasti Galtelumendi. Salamanca: Sígueme.

_____. 2000. *La sombra del Galileo. Las Investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato.* Traducido del alemán por Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Sígueme.

_____. 2002. *La redacción de los evangelios y la política eclesial: Un enfoque socio-retórico.* Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía. Estella, Navarra: Verbo Divino.

_____. 2004. *Die Jesusbewegung. Sozialgeschitchte einer Revolution del Werte.* Síntesis y traducción de Daniel Chiquete. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus.

Theissen, Gerd y Anette Merz. 2000. *El Jesús histórico. Manual.* Traducido del alemán por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.

Vidal Manzanares, César. 1995. *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia*. Madrid: Trotta.

Vielhauer, Philip. 1991. *Historia de la literatura primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Sígueme.

Vigil, José María, editor. 1991. *La Opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae.

Villamán, Marcos. 1988. *Mesianismo y poder en el evangelio de Marcos*. México, D. F., Centro Antonio de Montesinos.

Vouga, Francois. 2002. *Una teología del Nuevo Testamento*. Estella, Navarra : Verbo Divino.

Weren, Wim. 2003. *Métodos de exégesis de los evangelios*. Traducido del inglés por Xabier Pikaza. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Wipfler, William. 1980. *Poder, influencia e impotencia: La iglesia como factor socio-político en República Dominicana*. Santo Domingo: CEPAE.

Artículos

Alegre, Xavier. 1997. "Los responsables de la muerte de Jesús". *Revista Latinomericana de Teología*: No. 41, año XIV, mayo-agosto 1997, 139-172.

Aguirre, Rafael. 1996. "La persecución en el cristianismo primitivo". *Revista Latinoamericana de Teología.* No. 37. Año XIII. Enero-abril 1996: 11-42.

Boron, Atilio A. Poder, "contrapoder" y "antipoder**".** Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo. *Chiapas* 15.

Ceceña, Ana Esther**.** 1998**. "**De cómo se construye la esperanza". *Chiapas*: 6

Fernández Beret, Guillermo. 2003. "El lenguaje del poder impotente. Pistas teológicas para una crítica del poder" en Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras. PP. 199-216.

Ferullo, Ana Gloria. 2003. "Poder y lenguaje. Su andamiaje psicosocial". En Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras. PP. 39-80.

Gebara, Ivone. 2005. "El Dios del Imperio". En *Mujeres y Teología. Encontrándonos con el Dios de la vida*. Guatemala: Núcleo mujeres y teología: 1-11.

_____. 2005. "El Dios de Jesús". En *Mujeres y Teología. Encontrándonos con el Dios de la vida*. Guatemala: Núcleo Mujeres y Teología: 12-23.

Hinkelammert, Franz. 2005. "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro". *Pasos* 118: 7-24.

Mesters, Carlos. 1992. "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época", *Ribla* 1: 49-58.

Mesters, Carlos y Francisco Orofino. 1996. "Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época. Las etapas de la historia del año 30 al año 70", *Ribla* 22:32-42.

Míguez, Néstor. 1995. "Contexto sociocultural de Palestina", *Ribla* 22:21-31.

Pixley, Jorge. 1998. "Los primeros seguidores de Jesús en Macedonia y Acaya", *Ribla* 29:59-82.

_____. 1990. "Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el imperio. *Ribla* 7: 89-111.

Quijano, Aníbal. 2003. "La colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, comp. 2003. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Francisco. 2003. "El poder colectivo, la impotencia colectiva" en Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras. PP. 165-174.

Ramírez, Dagoberto. 1988. "Violencia y testimonio profético. Evangelio de Marcos". Ribla 2: 69-107.

_____. 1990. "Compromiso y perseverancia. Estudio de Marcos 10. *Ribla* 7: 69-88.

Retamal, Fernando. 2004. "El ejercicio del poder en la Iglesia". *Teología y Vida*: XLV Nos. 2-3: 318-352.

Richard, Pablo. 1995. “Los diversos orígenes del cristianismo. Una visión de conjunto (30-70 d. C.)”, *Ribla* 22:7-20.

_____. 1998. “Los orígenes del cristianismo en Roma”, *Ribla* 29:139-154.

Riquelme Barrera. 2003. “El poder visto desde la antropología cultural” en Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras. PP. 189-198.

Rubio, Guerrero, Luis J. 2003. Poder y dilemas éticos desde América Latina en la economía global en Fundación Instituto Fray Pedro de Córdoba. *Lenguajes de poder. Lenguajes sobre el poder*. Cuarto coloquio interdisciplinar del Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile: Hernán Troncoso Impresoras.

Vaage, Leif E. 1998. “El evangelio de Marcos: Una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina”. *Ribla* 29:10-30.

Velazco Yánez, David. 2005. “Derechos humanos y la 6ª declaración zapatista”. *Xipe totek* (revista trimestral del departamento de Filosofía y Humanidades ITESO). Vol. XIV. No. 3. 30 septiembre 2005.

Von Sinner, Rudolf. 2004. “Religión y poder: por la sostenibilidad política del mundo”. *Concilium* 308: 111- 122. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Weeden, Theodore. 1999. “La herejía que exigió el evangelio de Marcos” en Aguirre y Rodríguez. 1999. *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Estella, Navarra: Verbo Divino; pp. 109-126.